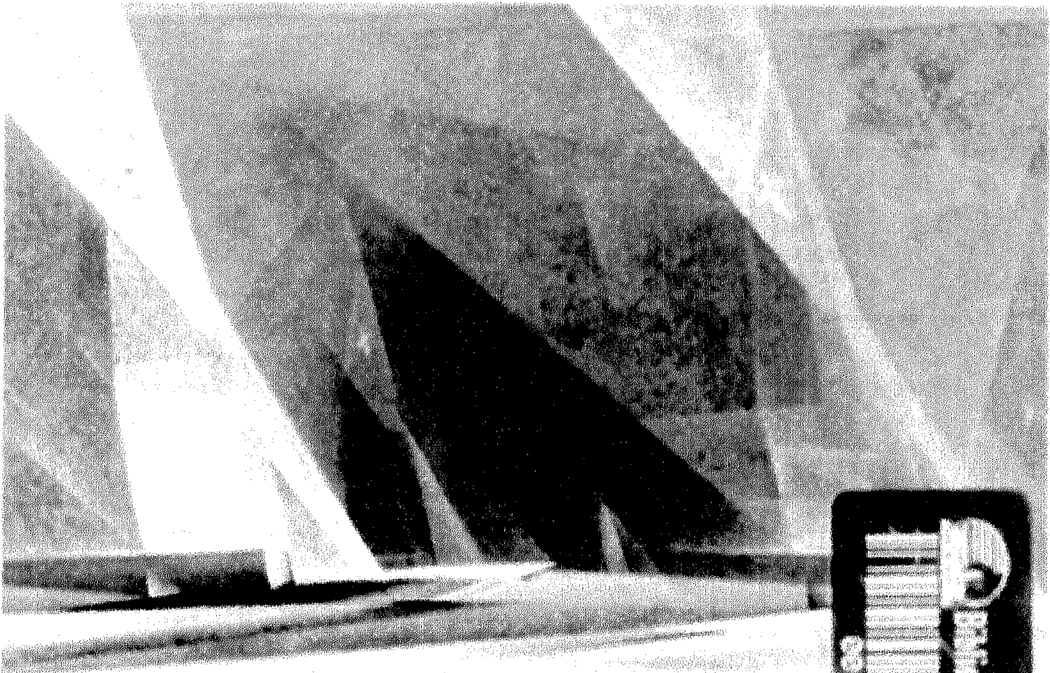
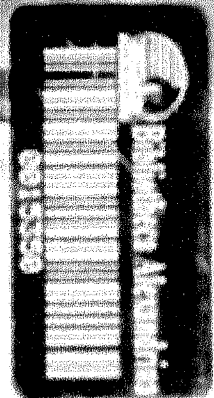
فهمي جدعان

الماضي في الحاضر

دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية









* ولد في عين غزال - حيفا (فلسطين ، ١٩٤٠) .
* حصل على دكتوراه الدولة في الآداب من جامعة السوربون (باريس ، ١٩٦٨) .
* عمل أستاذاً للفلسفة والفكر العربي والإسلامي في عدد من الجامعات الأردنية ، وفي جامعة الكويت . كما عمل أستاذاً زائراً للحضارة العربية والإسلامية بجامعة السوربون الجديدة (باريس الثالثة) وبالكوليج دي فرانس (باريس) .
* شغل وظيفة عميد كلية الآداب وعميد البحث العلمي بالجامعة الأردنية .
* شغل عضوية مجلس إدارة (معهد العالم العربي) بباريس في مرحلة التأسيس (١٩٨٠-١٩٨٤) .
* مُنح وسام سعف النخيل الأكاديمية (الجمهورية الفرنسية ، ١٩٨٦) ، ووسام القدس للثقافة والآداب والفنون (فلسطين ،١٩٩١) ، وجائزة الدولة التقديرية للعلوم الاجتماعية (الأردن ، ١٩٩٣) .

الماضي في الحاضر

دراسات في تشكلات
ومسالك التجربة الفكرية العربية

الماضي في الحاضر / فكر عربي
فهمي جدعان / مؤلّف
الطبعة العربية الأولى ، ١٩٩٧



المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر
المركز الرئيسي :
بيروت ، ساقية الجنزير ، بناية برج الكارلتون ،
ص.ب : ٥٤٦٠-١١ ، العنوان البرقي : موكيالي ،
هاتفاكس : ٨٠٧٩٠٠ / ٨٠٧٩٠١
التوزيع في الأردن :
دار الفارس للنشر والتوزيع
عمّان، ص.ب : ٩١٥٧ ، هاتف ٦٠٥٤٣٢ ، فاكس ٦٨٥٥٠١
تصميم الغلاف والإشراف الفني :
لوحة الغلاف :
ليونيل فاينغر / قوارب شراعية
الصف الضوئي :
ياقوت، عمّان

فهمي جدعان

الماضي في الحاضر

دراسات في تشكّلات
ومسالك التجربة الفكرية العربية



محتوى الكتاب

مقدّمة

تحمل هذه الدراسات والمقالات التي ألَمُّ شملها في هذا الكتاب أكثر من معنى ودلالة . وليس من الضروري أن يكون ما أراه فيها هو عين ما يراه غيري فيها . لأننا لسنا على يقين من أن المعنى الذي يرسله النص إلينا هو المعنى ذاته الذي نتمثل به نحن هذا النص . فحقيقة الأمر هي أننا ، حين نشرع في الاتصال بعمل فكري أو أدبي أو فني ، نقربه بكامل كينونتنا الأنتروبولوجية والثقافية والروحية والجمالية فنتمثل ما نتمثل منه وفقاً لهذه الكينونة برغم كل الإشارات الصريحة أو الضمنية التي يرسلها العمل إلينا وبرغم كل التمايزات التي تفترضها الشروط التاريخية أو الزمنية المشخصة لهذا العمل . ومن الطبيعي أن تكون هذه الحال مبدأ غموض أو لبس أو سوء فهم عند القارىء ، يوجب تدخلاً من الصانع المفكر أو الفنان أو المبدع يأذن بإدراك القصد الحقيقي لعمله .

وأنا لم أنظر في يوم من الأيام إلى أي عمل من الأعمال العلمية أو الفكرية التي أنجزتها بما هو جزء من منظومة فكرية أو علمية شاملة أو بما هو وجه من وجوه «مذهب» أتقصى عناصره وأجري وراء صورته التركيبية . لقد كنت دوماً ، وما أزال ، أنصاع لما تدعوني إليه كينونتي الروحية فأخرج هذا الكتاب أو ذاك أو هذه المقالة أو تلك أو هذا البحث أو ذاك وفقاً للدفعة الحيوية التي تتلبس هذه الكينونة وللشروط الوضعية والإنسانية المشخصة التي تكتنف واقع الأحوال . تلك كانت حالي حين وضعت (أسس التقدم . .) و (المحنة) و (الطريق إلى المستقبل) . وتلك كانت حالي في

القسم الأعظم من المباحث التي يضمها هذا الكتاب ومن الدراسات التي وضعتها بغير اللغة العربية . من المؤكد أن بعض هذه الدراسات قد فرض عليّ فرضاً ، وبخاصة تلك التي وضعتها للإسهام في هذا المؤتمر العلمي أو ذاك أو تلبيةً لرغبة هذه المؤسسة العلمية أو الثقافية أو تلك . لكنني في هذه الحالات أيضاً لم أكن أفعل إلا ما كان له رجع في أعماق نفسي أو ما كان يمت بسبب لحصادي العلمي أو الأكاديمي ، دون أن يخطر في بالي أنني أتابع أضواء محددة أو أغراضاً يمكن دمجها في منظومة قصدية واضحة المعالم .

وحين أقلّب الآن النظر في هذه الدراسات وأُرْجِعُ البصر فيها أتبين ـ أنا ـ فيها عدة دلالات ظاهرة ، لكنني سأقف منها في هذا المدخل عند أربع أساسية أرى أنها قد تتقدم على غيرها ، وسأدع لحدوس القارىء وخياراته ما يرى أنه أجدر بالتقديم إن رأى من ذلك شيئاً :

الأولى : أنها تمثّل في جملتها ـ خلا معالم فترات ووجوه يمكن تحديدها ـ صورة بانورامية شاملة للتجربة الفكرية العربية من بداياتها الإسلامية إلى عصرنا الحاضر .

الثانية : أنها تفصح عن الأسس أو الأصول « المعرفية » التي توسل بها الفكر العربي والإسلامي في تجربته التاريخية ، في «مجازه» في العالم الحضاري الذي عبره .

الثالثة : أنها تعزز الاعتقاد بأن التجربة الفكرية العربية قد كانت في مبدئها وفي مجراها ومسالكها تجربة دائمة التفتح والتقدم لا يكتنفها «مغلق» قاطع ولا تحاصرها أو تعترضها حدود نهائية .

الرابعة : أنها تجيب إجابة واضحة عن السؤال الصعب الذي شغل الفكر العربي الحديث ولم تُقَدَّم عنه إلا إجابات «قبلية» أو «معيارية» جاهزة ، ألا وهو : ما هي علاقتنا بالتراث ، أو الماضي ؟ .

قُبالة هذه الدلالات الأربع أدركت مرة واحدة أنني أضع يدي على أشياء ذات رجع ثمين ، وأنني أكشف الغطاء عن أمور لم تكن تبدو لي بُدُوّاً بديهياً .

فأولاً يستطيع القارىء بدون بذل عناء شديد أن يدرك أن هذه الدراسات والبحوث تقدم صورة إجمالية للوجوه الأساسية للفكر العربي في تجربته التاريخية الممتدة من عصر «التنزيل» و «التوحيد» إلى عصر التقنية و «التعازل» و «الشدة» . وليس المقصود ، بكل تأكيد ، التأريخ تأريخاً كاملاً لهذا الفكر الممتد ، ولكن الوقوف منه عند وجوه أساسية ومناطق فاصلة وقضايا جوهرية بارزة .

هكذا نتبين في القسم الأول من هذه الدراسات ـ وهو القسم الذي جعلت له عنواناً : (مراكب لكل الفصول) ـ نظراً تاريخياً وتحليلياً للوجوه الجوهرية في المراحل الفكرية الأولى للتجربة الثقافية العربية في تمثلها لظاهرة الوحي وللنص ، وهي وجوه ذات أساس ديني يتنامى ويغنى تاريخياً بالعقل وبالعلم وبالوجدان وبالخبرة ، لكي يدرك عصرنا الراهن ويتجلى في أعمال لفيف من المفكرين الذين تمتد أعمالهم في تلك الجذور البعيدة على أنحاء يبدو فيها الحاضر مفعماً بالماضي ، والماضي غازياً للحاضر قاصداً إلى بسط يد السيادة عليه ، أو إلى توجيهه ، أو إلى إنارته وإلهامه . وجملة بحوث هذا القسم توجه إلى أن مراكب الوحي ظلت « مراكب لكل الفصول » . فقد حدّد مبحث (الكتاب والحكمة) المنطلقات النظرية المنهجية للتجربة الفكرية العربية في الخطوة «الحداثية» الكبرى التي خطاها (الوحي) إذ تدخل في التاريخ ليحرر العقلية العربية والفعل العربي من الميثولوجيا القديمة ومن سلطة الخرافة والتقليد وأساطير الأولين وعاداتهم ، وليُسْلِمَها إلى سلطات «السمع والبصر والفؤاد» ، أي إلى سلطات الإدراك الإنسانية الطبيعية ، فتكتمل بـ «حكمتها»وبـ

«الكتاب» ، للإنسان ، أسباب العلم الصحيح والفعل السديد . وتابع مبحث (الطريق الملكي) حياة هذا الوجه من التجربة وجملة التطورات والتقلبات والمسالك التي طرأت عليها إلى أيامنا هذه . أما بقية مباحث هذا القسم فقد عرضَت لوجوه مختلفة من صيرورة هذا التيار العام : في صيغته «السلفية» المتفردة ، أو في صيغته «التركيبية» التي تزعم «الانفتاح» على الآفاق الأخرى ، أو في هواجسه العملية المعاصرة المأخوذة بأمر السلطة وبسحر الدولة وبمسائل التغيير والإصلاح الاجتماعي والسياسي . وقد كان رائد ذلك كله «مركَب الوحي» ومضامين النص المنهجية ومقاصده القريبة المباشرة أو البعيدة غير المباشرة .

وفي القسم الثاني الذي جعلت له عنواناً : (مراكب إغريقية) ، عكست هذه الدراسات العربية ـ وتعززها الدراسات المنشورة باللغة الفرنسية على وجه الخصوص ـ صورة هذه التجربة الحضارية الهائلة التي انخرط فيها الفكر العربي والإسلامي حين فتح أبوابه لعلوم «الأوائل» ، بما هي علوم وفلسفات وثقافة يمكن أن يعم خيرها كل الأمم والأعراق والأجناس والأديان ، وبما هي علوم وأدوات مفيدة ناجعة في بناء العالم وتشكيله ، علمياً ومادياً وإنسانياً . لقد اتخذت الحضارة العربية ، غداة لقائها بالتراث القديم ـ واليوناني منه بخاصة ـ وجهاً جديداً وقسمات أكثر بروزاً ووضوحاً وعمقاً ، وذلك بما تمثلته واستوعبته وأعادت إنتاجه وتطويره والتقدم به من فكر فلسفي وعلوم نظرية وعملية وتطبيقية ، وبما عبرت عنه من نظرات شاملة في المعرفة والوجود والإنسان والفعل تَشي بهذا الوجه الخالد من حضارة العرب والإسلام والعالم . ومع أن كثيراً من هذه النظرات قد انسحب وتراجع ، إلا أن وجوها كثيرة منها دامت واستمرت . وفي جميع الأحوال تظل التجربة ذاتها ، تجربة التفاعل مع «الأوائل» ، ذات دلالة مستمرة «معاصرة» ، إذ ليس ما جرى منذ فجر «النهضة»

الحديثة وما يزال يجري في حياتنا الحاضرة إلا صورة قريبة النسب بهذه التجربة التاريخية الماضية .

وليس هذا الوجه «الحضاري» هو وحده الوجه الذي تنوّه به هذه الدراسات العربية ـ الإغريقية . فهي وإن كانت دراسات «تاريخية» ، إلا أنها لم تفقد سمتها «الحاليّة» عندنا نحن الذين نعيش اليوم . ذلك أن قسماً منها يعمّق وعينا بالتشكل العقلي والروحي والجمالي لشخصيتنا التاريخية الممتدة من قرون بعيدة إلى أيامنا هذه . إذ من المؤكد أن اتصالنا بوجوه التجربة الفلسفية العربية الشاملة يغني الأبعاد الإنسانية لوجودنا في العالم . ومع أن «تجربة الفارابي» الفلسفية والروحية هي تجربة الفارابي وحده ، إلا أنها تقدم لنا درساً عميقاً في الطريقة التي يمكن أن نباشر بها العالم مباشرة عقلية كونية شاملة في ضوء خبراتنا الذاتية وفي ضوء حالة علوم الطبيعة والإنسان والمجتمع في العصر الذي نعيش . أما (هوميروس) العربي فلا يغني معرفتنا بمصادرنا الثقافية الإنسانية فحسب وإنما هو يأذن لنا أيضاً بالتعرف على بعض وجوه حراكنا في التاريخ وعلى بعض أشكال التواصل الإنساني . ومبحث (المشاكلة في نظرية الحب عند العرب) يظل مبحثاً «تأسيسياً» في العلاقات الإنسانية بإطلاق وفي استقصاء أسس «التواصل الإنساني» ومسوغاته وأحكامه ، بما يسمح بإدراك معرفة أبعد للمظاهر والتجليات العاطفية للإنسان . أما مبحث (المركب والمجاز) فيقرّب المسافات بين العوالم الحضارية ويخفف من وطأة الحواجز المصطنعة بين البشر ليصبح «الخطاب» إلى «الإنسان»أكثر دلالة ومعنى وعمقاً . وفضلاً عن ذلك فإن «المثل» الذي يتجسد في المرْكب» وفي «المجاز» ليس «مثلاً» مضروباً لإبكتاتوس أو لبعض صحابة الرسول وأهل الأخبار أو للكندي وخلفه من المتفلسفة الأخلاقيين فحسب ، وإنما هو أيضاً «مثلٌ» يمكن أن يتمثّل به معاصرونا من الأحياء فضلاً عن أولئك الذين سيأتون من

بعدنا . إنه وجه من الماضي العميق الحيّ ، الممتد في الحاضر ، الذاهب إلى المستقبل .

أما القسم الثالث الذي جعلت له عنواناً : (مراكب الحداثة) فيصلنا بوجوه رئيسة من حياتنا في العالم الحديث . إنه يضعنا بادىء الأمر قُبالة (نظر في التراث) يقصد إلى تبين مآل التراث الماضي في عالمنا الحديث والحصاد الذي يمكن أن نجنيه منه بعد انقضاء قرون طويلة على بداياته . ثم هو يصلنا ببدايات الفكر العربي الحديث الذي جرت العادة على تسميته بفكر (النهضة) ، ويقف منه عند فكرة التقدم التي بدت رداً على ما كان ابن خلدون قد ذهب إليه من معتقد درامي في الأفول الحتمي للعمران . وفي هذا القسم الأخير من الكتاب نلاحظ أن الإسلام والغرب والحداثة والمستقبل العربي تحتل المكانة المركزية في النظر وفي الاهتمام وفي التفكر . وهي على كل حال أبرز القضايا التي تتصدر واقع الاتصال بالعالم الحديث والتفاعل معه على وجوه غير منبتة الصلة بالامتداد التاريخي الضارب في متعلقات الماضي . والحقيقة أن لفصول هذا القسم وجه صلة عميقاً بالآفاق الروحية والعقلية لكتابي الأخير (الطريق إلى المستقبل) . وأستطيع القول إن بعض هذه الفصول قد مهد ، بشكل أو بآخر ، لبعض أفكار هذا الكتاب ، وأن الفصل الأخير منه لم يكن إلا امتداداً لهذا الكتاب نفسه . لكن من المؤكد ، في كل الأحوال وعلى كل تقدير ، أن (الطريق إلى المستقبل) هو «عمل آخر» بكل معنى الكلمة ، في بنيته وتشكيله ، وفي غائيته ومقاصده ، وأنه يذهب إلى مدى أبعد بكثير مما قصدت إليه هذه البحوث الخاصة أو الجزئية .

بكل تأكيد ظهرت في أقسام الكتاب الثلاثة وجوه ، وغابت وجوه ، وتقدمت قضايا ومشاكل وانسحبت أخرى . والسبب واضح ، وهو أننا ـ مثلما أسلفت ـ لسنا قبالة تأريخ شامل بقدر ما نحن قبالة بحوث مختارة «دالة» ، من جملة وجوه تيار «الصيرورة» العربية المتدفق على الدوام . إنها

كما قلت صورة بانورامية ، لكنها بكل تأكيد غير تامة . وطبيعي تماماً ألا تكون تامة . ويكفي أن تكون دالة فحسب .

وثانياً : تُبين هذه البحوث والمقالات عن الأصول المعرفية أو الإبستيمولوجية التي ارتكز إليها الفكر العربي في تجربته التاريخية الممتدة . وهذه الأصول مرتبطة في واقع الأمر بضربين من المصادر أو المبادىء . الضرب الأول : خارجيّ أو مفارق ، والثاني أنتروبولوجي محايث مشخص . أما الأصل المفارق فهو الأصل الذي استندت إليه المعرفة « الدينية » في وجوهها النظرية العقيدية وفي وجوهها العملية على حد سواء . ههنا نتبين أن الظاهرة الإسلامية التي أسست البدايات وأسهمت في تشكيل الوسائط والأطراف والنهايات تستند إلى (الوحي) ، إلى (النص) . فالنظر أو العقيدة ، والعمل أو العبادات والمعاملات والأفعال ، ترجع جميعاً إلى النصوص الدينية ، هي التي تؤسس وتحكم وتوجه وتشكّل . والوحي مبدأ «خارج» عن الطبيعة الإنسانية ، عليٌّ ، مفارق . أما الضرب الثاني ، الانتروبولوجي ، فيتعلق بطبيعة الإنسان المشخصة ، بما هو إنسان «عالم» ، وبما هو إنسان «صانع» : عن الوجه الأول تصدر الأفكار والعلوم والمعتقدات والفلسفات والنظم البشرية ، وعن الوجه الثاني تصدر المبدعات الفنية والمصنوعات المادية . ههنا «العقل» لا الوحي ، هو الأصل . بتعبير أخر ههنا ينضاف العقل إلى الوحي . أو هذا على الأقل هو ما شخصته التجربة الفكرية العربية الإسلامية . إذا كان (مرْكب التنزيل) أو الوحي هو المرْكب الأول الذي قاد هذه التجربة في بداياتها الإسلامية فإن (مرْكب العقل) هو الذي قاد هذه التجربة في عصور التشكيل الكبرى التي بلغت ذروتها في تمثّل العقل العربي والإسلامي للإنتاج العقلي والعلمي اليوناني والقديم . لكن هذا المرْكب الجديد الذي تمتد جذوره أصلاً في (تيار الرأي) المبكر لم يستقل بذاته استقلالاً مطلقاً وإنما جعل نفسه معزّزاً ورديفاً ـ وأحياناً مستقلاً في حدود

لا يتجاوزها إلا لماماً ـ للمَرْكب الأول ، مَرْكب الوحي . لقد تضافر (النص) و (العقل) ليخْطُوَا بالحضارة العربية والإسلامية خطوات حاسمة وليشكّلاها على النحو الذي استقر ، وجهاً بارزاً خالداً من وجوه الإنجاز الحضاري الإنساني الشامل . أما العصور الحديثة ، منذ ابن خلدون إلى حاضرنا الماثل اليوم ، فقد أعادت تشكيل (الأصول ـ المراكب) لتضيف إليها أصلاً ثالثاً هو مَرْكب التقنية ، وهو أصل صادر عن «الإنسان الصانع» ، لا «الإنسان العالم» ، وإن كان الفصل بينهما ، في الكينونة الأنتروبولوجية للإنسان ، فصلاً وهمياً مصطنعاً ، إذ «الصنع» لا ينفك عن «العلم» و «العقل» أو «النطق» . والدراسات التي ضمها القسم الأخير من الكتاب تحيل إحالة صريحة إلى هذا المَرْكب الجديد ـ القديم الذي سارع الفكر العربي الحديث إلى ركوبه واستخدامه . لكن هذا الفكر في تجربته المستأنفة الجديدة لم يستقل بهذا المركب وحده ، وإنما ضمه إلى المراكب القديمة ليشكل منها أدواته للحاضر والمستقبل . بيد أن هذا الفكر ما لبث أيضاً أن أدرك طغيان العقل والتقنية ـ بعد أن كان قد أدرك من قبل طغيان قوة النص النقلية أو الظاهرية فعدّل منها بتنشيط قوة العقل ـ فمال إلى مَركب آخر مثّل عنده ملجأ يقدم له بعض الأمن قبالة آفات العقل البارد والتقنية المسرفة . هذا المَرْكب هو مَرْكب «الوجدان» ، الذي استقله «علم الكلام المُحْدَث» وعدد من الفلسفات الروحية والشخصانية فضلاً عن المبدعات الأدبية والفنية المعاصرة . لكن هذه الأصول (النص ، العقل ، التقنية ، الوجدان) لم تترافع ولم ينكر بعضها بعضاً على نحو جذري متصلب إلا في قطاعات محدودة جداً ، وعلى وجه التحديد عند الاتباعيين المتصلبين ، وعند العلمانيين الراديكاليين . وليس في ذلك ضير في كل الأحوال ، لأن الاتفاق الشامل ممتنع ، ولأن الاختلاف قَدَرٌ لا فكاك منه .

إن التجربة الفكرية العربية التي تعبر عنها فصول هذا الكتاب تفصح عن أصول قاعدية أربعة ، هي هذه التي أسلفت . لكن الخارطة الشاملة لهذه التجربة تحيل أيضاً إلى أصل خامس لم ترد الإشارة إليه إلا عرضاً في هذه الفصول . وأنا أعني ما يمكن أن أسميه بـ «الأصل» أو «المُرَكب السحري» ، وهو أصل لم أتوجه إلى النظر الخاص فيه في أي يوم من الأيام ، لأسباب تتعلق بي شخصياً ولا أرى أن سوقها يحمل للقارىء أية دلالة مفيدة . إن بذور هذا الأصل قديمة في الفكر العربي ، إذ هي ترجع إلى «علم» السيمياء وإلى أعمال جابر بن حيان على وجه التحديد . وهذا العلم «السحري» الذي يقصد إلى التأثير في الطبيعة المادية وتغيير طبائعها لأغراض نفعية أصبح علماً مطلوباً منذ أن اطلع العرب على بعض كتبه المنقولة إلى العربية . وتقول الروايات العربية إن الأمير الأموي خالد بن يزيد بن معاوية كان من بين الذين طلبوه في مبدأ الأمر ، في أواخر القرن الهجري الأول . وبطبيعة الحال يرتبط بهذا الضرب من «العلم» السحري كل أشكال «المعرفة» الغيبية القديمة التي كانت مألوفة عند العرب قبل الإسلام واستمرت في عالم الإسلام الجديد لترتبط بالنزعات الهرمسية وبعلوم التنجيم والطلسمات والنارنجيات وغير ذلك . لم تتطور هذه «العلوم» كثيراً في عصور ازدهار الحضارة الإسلامية ، لأن «العقل» الكلامي والفلسفي ، والعقل «العلمي» الطبيعي طرداها من «المدينة الإسلامية» ، لكنها ما لبثت أن أصبحت هي «السيدة» في القرون التي شهدت التفكك النهائي للدولة العباسية وسقوط «العاصمة الموحّدة» ، بغداد ، في العام ٦٥٦ هـ ، أي في القرون : السابع والثامن والتاسع للهجرة على وجه الخصوص . وقد أدرك ابن خلدون انتشار الظاهرة «السحرية» وطغيانها ـ إلى عهده ـ في كل بقاع دار الإسلام ، وأشار إليها في (المقدمة) إشارة بليغة صريحة ، حتى ليمكن الزعم أن المشروع الخلدوني برمته ، علم العمران

البشري ،لم يكن في أسسه الإبستيمولوجية الوضعية الواقعية إلا رد فعل جذرياً وجازماً للموقف السحري هذا الذي أفرزته عصور التحلل والأفول. إن هذا الأصل «السحري» قد كان فعلاً مبدأ للنظر والفعل خلال قرون عدة ـ وذلك بطبيعة الحال إلى جانب الأصول الدينية والعقلية التي كان قد أصابها الاضمحلال والجمود ـ لكن هذا الأصل راح يتبدد شيئاً فشيئاً مع بزوغ أنوار العصور الحديثة ومع «انبعاث» الأنظار الدينية الإصلاحية والتنويرية في هذه العصور. ومن المؤكد أن التطور الثقافي العميق الذي أحدثه اتصال عالم العرب والإسلام بالغرب الحديث قد حمل معه أسلحة نافذة جعلت إقامة «الروح السحرية» في المدينة العربية الحديثة إقامة عسيرة. لا شك في أن المفكرين العرب المحدثين الذين يتكلمون على العقلية العربية «الخرافية» ويندمون بها لا يجانبون الحق مجانبة تامة، لأن آثار الخرافة والتفكير ما تزال بادية في بعض أنماط التفكير هنا وهناك. ولدينا أمثلة عديدة مما جرى أثناء وغداة هزيمة حزيران المشهودة، وأثناء حرب الخليج الثانية، فضلاً عما نشهده من مظاهر الفهم وأشكال التفكير والسلوك «الخارقة» في حياتنا العامة والخاصة اليومية وفي مقاربتنا للواقع ومواقفنا من الآخرين واتجاهاتنا قبالة أحداث ووقائع المستقبل المتوقعة أو الغامضة ـ لكن تعميم هذه الظواهر الجزئية لرسم صورة شاملة للعقلية هي في ماهيتها وطبيعتها الجوهرية عقلية سحرية هو فعلاً تجاوز غير مسوّغ لكل معطيات النظر العلمي الوضعي. والذي ينبغي أن يتقرر بحق هو أن «العامل السحري» ليس على وجه التحديد «أصلاً» حقيقياً من الأصول التي تستند إليها التجربة الفكرية العربية في عصرنا الراهن، عند نهايات هذا القرن. أما أن يكون هناك تناثرات وأعراض وحالات سحرية في أشكال الحياة العربية اليومية والمشخصة فذلك أمر لا يمكن دفعه، وهو، في كل الأحوال، عَرَض من أعراض النظر والفعل لدى الجماعات

والشعوب والأمم المختلفة في بعض مراحل تطورها إن لم نقل في كل هذه المراحل ، لكنه بكل تأكيد عَرَضٌ يتفاقم ويستشري في الأمم التي لم يغزُها النظر المشخص ولم تنتشر فيها الروح العلمية انتشاراً واسعاً وحقيقياً .

ولعله أن يكون ههنا الموضع المناسب للإلماع ، بالقدر الذي يسمح به المقام ، إلى قضية «جدلية» ترددت كثيرا في هذين العقدين الأخيرين ، ألا وهي القضية الإبستيمولوجية (المعرفية) المتعلقة بما أسماه بعضهم بالعقل العربي وبعضهم الآخر بالعقل الإسلامي . وأنا أصوغ السؤال على النحو التالي : إلى أي مدى يسمح الكلام على هذه «الأصول المعرفية» بتصديق الاعتقاد بتطور «وضعي » على مذهب أوغست كونت في «الحالات الثلاث» ؟ وإلى أي مدى يصدق القول إن «العقل العربي» الذي تُمثّله مضامين هذه الدراسات ـ وهي في جملتها مضامين «مشرقية» ـ هو عقل «مضاد للعقل» وضارب في الجذور والأصول السحرية أو الصوفية أو الهرمسية أو غير ذلك من أشكال وطبائع ومنازع ؟ .

الحقيقة أن ظاهر الأمر يوهم أن التطور العام للفكر العربي الذي تعكسه هذه الدراسات يوجه إلى الاعتقاد بأن هذا الفكر قد خضع لعملية تطورية مبدؤها الدين ووسطها العقل ومنتهاها العلم والتقنية . أي أننا قبالة ثلاث مراحل أساسية مر بها هذا الفكر . أما الفترة السحرية ـ ولا شيء يمنع من تسميتها بالمرحلة السحرية ـ فقد مثلت «ردة فعل» عصر الأفول بإزاء عصر النهضة والازدهار العربي والإسلامي . وهي على كل حال مرحلة انحسرت سريعاً في الوقت الذي استمرت مظاهر المراحل الأخرى برغم كل التطورات والتحولات . بيد أن الواقع هو أن هذه العملية «التطورية» لم تستند إلى «فعل تجاوزي» تَجُبُّ فيه كل مرحلة سابقتها . إذ إن الذي حدث هو فعل تكامليّ على وجه التحديد . لقد أسس «الوحي» المعرفة والفعل في المرحلة الأولى . وحين تطورت الحياة الروحية والعلمية والثقافية

لتُسْلِم قيـادها إلى «العـقل» لم يحـدث أن نحّى هذا التطور جانبـاً النص الديني والوحي ، وإنما جاء العـقل أصلاً ثانياً مكمـلاً لذلك الأصل الأول وموافـقاً له في جـملة الأحـوال وفي الغـالب الأعم . وحين توجـه الفكر العربي الحديث إلى المدنية الحديثة وأقر بفائدة «المدنية المادية» وبضرورة ركوبها لم يعن ذلك بالضرورة إزاحة الوحي والعقل «الميتافيزيقي» للتعلق تعلقاً مطلقاً وبدون قيد أو شرط بالعلم والتقنية وحدهما . بكل تأكيد دعا نفر من المفكرين العرب المحدثين إلى إحداث «قطيعة» معرفية وروحية مع المراحل السـابقـة ، لكن هؤلاء المفكرين لم يمثلوا إلا الفـئـة الأقليـة . وهذه القـضيـة لا تمثل على كل حـال جوهر المسـألة ، إذ الجوهري هو أن النزوع الجديد لم يبدد الأصول السابقة وإنما انضاف إليها معززاً لركبها ، أو على الأقل مضى إلى جانبها غريماً أو منافساً أو نقيضاً . وهذا أمر طبيعي في حياة الأفكار . ثم إنني ، في شأن هذا الوجه من المسألة ، لا أذهب مذهب الاتبـاعـيين الجـذريين الذين يرون أن (النص) يشـتـمل ، فـضلاً عن كل العـقـائد والعبـادات والمعـامـلات المحددة ، على كل شيء ، وبخـاصـة على العلوم الطبيـعـية والدنيوية والإنسانيـة بشتى وجـوهها . فـهـذا المذهب لا يسـتـقـيم عندي ، إذ ليس من مـقـاصـد (الوحي) تزويد البـشـر بالعلوم الطبيعية أو الاجتماعية . لكن الظاهر في أمر «الأصول» المعرفية ـ الوحي ، العـقل ، الوجـدان ، الصنع ـ أن (النص) يتـضـمـن مـا يشـبـه أن يكون «الأصول البـذرية» لهـذه المبادىء المعرفـيـة ، وهي «أصـول» تفتـحت ونمت وازدهرت «عبر العـصـور» المختلفـة . إذ لا أحـد يملك أن يغـفل عن الحـضـور الواضح ، إلى جـانـب «أصل» الوحي ، في النصـوص ، لأصـول العـقل والوجدان و «تسخير» الطبيعة و «الصنع» . كـــل ذلك جنباً إلى جنب ، و «أصـولاً بـذرية» . لكن تَفـتّح هذه الأصـول لـم يكن ليـتـم إلا في أثناء العمليـة التطورية التاريخيـة . وخالص هذا الأمر أن التجربة المعرفية العربية

ـ الإسلامية كانت تجربة شاملة استجابت لجملة الحاجات الأنتروبولوجية ولم تطغ عليها طغياناً جائراً هذه الطبيعة أو تلك من الطبائع المعرفية الإنسانية . أما تطور «الأصول المعرفية» ، فلم يجر وفق «قانون القطيعة» وإنما وفق «قانون التكامل» والدمج والإضافة ، وذلك على وجه العموم والإجمال ، وليس على وجه الإطلاق ، وعلى سبيل «التدافع» الجدليّ وليس على سبيل التجاور أو «التساكن» المريح ، إذ لا مفر من الإقرار بوجوه التباين والاختلاف ، بل التنافر والتضاد بين هذه الأصول والمسالك ، وبأن «التعايش» بينها لم يكن دوماً تعايشاً أمناً مطمئناً .

وثالثاً تلحق هذه الدراسات بغيرها لتؤكد أن التجربة الفكرية العربية هي في طبيعتها وماهيتها تجربة «حية» تند عن أي تحديد نهائي ، وتجربة «مناضلة» تكافح من أجل الحياة . فكل شيء يدعو إلى الاعتقاد بأنه ما من عصر من العصور العربية أو الإسلامية يمكن أن يختزل العصور جميعاً ، أو أن يمثل الصيغة القصوى لما يمكن أن تكون عليه الحياة « العمرانية» - وفقاً لمصطلح ابن خلدون - على الأرض . لقد كانت واقعة « التقدم» هي السمة الظاهرة على هذه التجربة . وقد تجسدت هذه الواقعة في التراكم الغني للأفكار والعلوم وفي التنوع الثريّ في المذاهب والمؤسسات والنظم والمبدعات الفنية والمصنوعات المادية وصانعيها ، وفي الانفتاح المستمر على كل المظاهر الحضارية الإنسانية ، القديمة والمستحدثة على حد سواء . و «الحقيقة» نفسها بدت دوماً غاية تُطلب من غير توقف ومن غير كلل . وعلى مر العصور نشهد جهوداً متصلة لأجيال تتوالى يتعلق أعلامها بالمشاركة والإسهام في إغناء التجربة وإثرائها . لا شك في أن فئة قليلة من «الاتباعيين» من «أصحاب النص» أو «أصحاب الحديث» القدامى قد زعمت أن النص قد استنفذ كل شيء وأن العلوم المطلوبة هي العلوم الدينية أو « النافعة للدين» فحسب . ولا شك أيضاً في أن شعوراً فاجعاً

بتدهور العصور وبفساد القرون والأزمنة قد غلب على النفوس منذ زمن مبكر في التاريخ العربي الإسلامي إلى عصر ابن خلدون ومن بعده إلى عصر محمد عبده ، وإلى أيامنا كذلك . لكن من الثابت أيضاً أن الشواهد التي لا تخدع تؤكد لنا برغم ذلك أن حركة التفتح والبناء والتراكم وطلب المستحدثات والمبدعات الدنيوية ظلت قائمة مستمرة حية ، وأن الشعور الفاجع بحتمية الاتجاه نحو الأسوأ قد قوبل على الدوام ، وبرغم كل المظاهر التي تنبىء بخلاف ذلك ، بـــإرادة الحيـــاة وبطلـــب «الإحياء» قديماً و «الإصلاح» حديثاً . والتجربة في جملتها تبدو تجربة «نضالية» بكل معنى الكلمة . فالعصور الأولى من حياة هذه التجربة عصور «صراعية» شهدت «الجدل الكبير» و الشقاق المرير بين الفرق الدينية – السياسية ، وجهود «التركيب» و «التوسط» بين المذاهب المتعارضة هي أيضاً جهود «صراعية» برغم السمة «التوفيقية» التي تنشد تجاوز الشقاق والانقسام والتناقض والتضاد . وعملية «التمثل» ، تَمثّل التراث القديم ، التي شهدتها العصور العباسية الأولى لم تكن عملية «قابلة» فحسب ، وإنما كانت أيضاً عملية «تكيفية» عسيرة بما هيأت له من «ولادة» بل من «ولادات» تالية . وجهود «الإحياء» الغزالية كانت كفاحاً في وجه اليأس . أما عمل ابن رشد فكان القصد منه ، في المقام الأخير ، رد «المعقولية» للعالم الطبيعي وتعزيز «مسوغات الوجود» الإنسانية وتأكيد القول ، في وجه النزعات الضاربة في «اللامعقول» ، بأن الوجود الطبيعي والإنساني وجود حقيقي وأنه هو الذي ينبغي أن يطلب . والتجربة الخلدونية لم تكن إلا رد فعل حاسماً للعصر «السحري» الذي اكتنف كل مظاهر الحياة والوجود في العمران الإسلامي إلى عهده . والتجارب الفكرية العربية الحديثة والمعاصرة تتردد بين مظاهر «الصراع» و «التكيف» قبالة التمدن الغربي الحديث وجملة تجلياته وتأثيراته وفعله . وذلك كله يجعل من التجربة الفكرية العربية تجربة حية مناضلة على حد سواء .

ورابعاً ، تُبيِن هذه البحوث والدراسات عن أن مسألة العلاقة بين الحاضر وبين الماضي لا يمكن أن تحسم بفعل آلي يتمثل في عملية الجمع «الصوري» أو التركيب الميكانيكي بين شيء اسمه «الأصالة» أو التراث وبين شيء آخر اسمه «المعاصرة» ، لهذه «عناصر» يمكن تحديدها وانتقاؤها ولتلك «عناصر» يمكن تحديدها واختيارها ، ليتم الجمع والتركيب بين هذه وبين تلك . إن ما يحدث فعلاً وعلى وجه الحقيقة هو أن «الشروط التاريخية المشخصة» تفرض أحكامها ومنطقها . وهذه الشروط هي التي تُبقي على هذه العناصر أو تلك من مستحدثات الحداثة أو الحداثات . وبطبيعة الحال يجري كل ذلك وفقاً لقوانين الواقع من تمثل أو استيعاب أو رفض أو إعادة تشكيل أو إهمال أو إزاحة أو فرض وإلزام . . . فيبقى ما يبقى ويزاح ما يزاح ، ويؤخذ ما يؤخذ ويضاف ما يضاف . ويتعلق ذلك بجملة التطورات التاريخية والقوى الاجتماعية والسياسية وأحكام «الصراع» وصعود القوى الجديدة ـ المحلية أو الكونية ـ أو هبوطها وأفولها واضمحلالها . وهو يتعلق أيضاً بمصائر «النظرات الشاملة إلى العالم» ـ أو نظم التخطيط العام ـ في هذا المجتمع أو ذاك ، وبإرادات الاختيار الجازم لهذه العناصر أو تلك من عناصر التراث التي تتقبلها أحوال الواقع أو تُلزم بالأخذ بها . إن التجربة الفكرية العربية تجربة «تاريخية» ، ترتبط في أسسها ووجودها وصيرورتها بشروط الواقع المشخص وبأحواله الزمنية ، ما اتصل منها بعوارض (الذات) وأحوالها ، وما ارتبط منها بعوارض العالم الخارجي أو الكونيّ وآثاره الطبيعية أو الفاعلة ، مع كل ما يلحق ذلك من توابع الأمن أو الصراع الذاتية أو الخارجية . بذلك تصمد أشياء وتبقى ، وتتداعى أشياء وتتبدد ، لكي يظل «الفاعل الإنساني» أمام قَدَره الخاص ، قدَر «الحاضر» الذي يلتحم فيه «التراث الحيّ» بأمر الإبداع والخلق والتقدم من أجل الحياة . لا شكَ في أن الماضي يستمر في الحاضر . ولا شك في

أن بعض أشكال الحنين إلى الماضي ، أو الإيمان بالماضي ، تود لو أنها تستطيع رد الماضي إلى الحاضر وإعادته إلى الحياة بقسماته الدقيقة وتقاطيعه المحددة وعناصره المكوِّنة ذاتها . بيد أن إعادة الفردوس المفقود واسترداد الزمن الضائع مطلبان ممتنعان كل الامتناع على وجه الحقيقة . فنحن حين نسترد الماضي أو نستحضره نفعل ذلك بعيون «أخرى» ، عيون شكلتها أجيال وأجيال ، وحددت مدى الإبصار فيها أحوالنا الذاتية وشروط العصر الكونية ، فلا يبقى شيء على حاله الأولى ، ولا تُقرأ الأشياء قراءة «مطابقة» ولا تُتَمثَّلُ على النحو نفسه برغم كل القرائن التي توهم بأن ذلك هو ما يحدث حقاً . لأنه اذا كان الماضي أو بعضه ممتداً فينا فاعلاً مؤثراً ، فإن الحاضر يعيد تشكيلنا ويحكم أفعالنا وقصودنا ويُسْلِمنا إلى مستقبل لا ندري ما الذي يحمله لنا على وجه التحديد ، لكنه بكل تأكيد لن يدعنا خالصين للحاضر الذي نتقلب فيه أو للماضي الذي ينأى عنا أو يمتد فينا .

* * *

تتردد فصول هذا الكتاب بين ضربين من القول :

الأول : بحوث أكاديمية خالصة .

الثاني : مقالات اجتهادية تأسيسية .

ألفت بينها في ضوء «الأصول» التي توجهها في الغالب الأعم . ومع أن كل فئة منها تحيل إلى «أصل» ذي تعلق «زماني» أو تاريخي ، إلا أن القارىء سيجد نفسه في كل مرة محمولاً بين أزمنة تتفاوت وتتباعد لكنها تتداخل باستمرار . وهذا هو المبدأ في معنى إطلاق العنوان الذي تحمله المجموعة بأسرها : (الماضي في الحاضر) ، وهو معنى يختلف بكل تأكيد

عن المعنى الذي يمكن أن تُرَدّ فيه هذه الصيغة إلى مجرد القول إن الماضي هو قوام الحاضر والمستقبل .

وليست هذه المباحث والدراسات والمقالات جديدة كلها ، فقد سبق أن أذيع بعضها بين الناس منذ زمن غير قريب . لكن أغلبية هذه النصوص ـ وبعضها حديث العهد تماماً ـ هي مما لم يتيسر وصوله إلى أيدي القراء . وهذا ما يسوغ إعادة نشرها في هذا الكتاب .

ثم إنني لم أجر في متون هذه النصوص أو في حواشيها إلا بعض التعديلات الطفيفة التي لا تكاد تستحق الذكر ، إذ آثرت أن أدع كل شيء على حاله في حين إنشائه . ولعل التعديل الصريح الذي أجريته هو ذاك الذي أصاب مقالة (نظرية التراث) إذ قدّرت أن العنوان كان أبعد غوراً من المضمون ، فتوجهت إلى أن استبدل فيه كلمة (نظر) بكلمة (نظرية) ، والفرق بيّن . وقد بقي المتن على حاله ، مثلما كانت الحال في جميع المتون الأخرى .

وقد ينبغي عليّ هنا أن أعتذر عن بعض التكرار الذي ظهر في أكثر من موضع من بعض مقالات الكتاب . إذ إن واقع الحال كان يلزمني في بعض الأحيان ـ وأنا أعالج هذا الموضوع أو ذاك ـ أن أعود إلى بعض بحوثي التي سبقت أو إلى بعض الأفكار التي عبرت عنها من قبل ، لأستخدمها من جديد في السياق الجديد . وحتى لا أُخل ببنية الموضوع وببنيان النص احتفظت بالنصوص على حالها . والمواضيع التي أقصدها في هذه الإشارة هي على كل حال قليلة محدودة ويقع جلّها في المقالات الاجتهادية التأسيسية من الكتاب .

وتظل غاية القصد أن تسهم هذه المباحث لا في تحصيل معرفة تاريخية بجملة من القضايا والمسائل التي تتعلق بالماضي وبالحاضر فحسب ، وإنما

أيضاً وبشكل أخص في تعميق استراتيجيات الوعي والتنوير في حياتنا الفكرية والثقافية المعاصرة وفي التوجه إلى المستقبل بقدر أعظم من النظام والحكمة والفاعلية والجدوى والإتقان والنزاهة ونفاذ البصيرة والرؤية الواضحة .

والله دوماً من وراء القصد في الأول وفي الآخر .

تموز / يوليو ١٩٩٧

فهمي جدعان

القسم الأول

مراكب لكل الفصول

الكتابُ والحكمة

لن نستطيع أن نتكلم على فلسفة الإسلام وحكمته إلا إذا نحن ذهبنا إلى «النصوص» مباشرة . ذلك أن التراث الديني والتاريخي لا يبيح لنا كثيراً الزعم بأن الإسلام نفسه «فلسفة» ، وثمة فيه من لم يتردد أبداً في وصم المشتغلين في هذا النمط من الفعالية الإنسانية بالزيغ والضلال والكفر والسفه والانحلال . ولا تزال أصداء هذا المذهب تتردد إلى أيامنا هذه ، حيث يدفع المتعلقون به أن يكون لتعليم «الكتاب والحكمة» (البقرة : ١٢٩ و١٥٧) أية علاقة بمعاني الفلسفة ومشاغلها . ومع ذلك فإن هذا رأيٌ أَقَلِّيٌّ في الإسلام . والذي قدمته التجربة التاريخية الإسلامية هو أنّ «النص» يفتح آفاقاً واسعة للنظر المجرد وللتفكير العلمي وللتأمل الفلسفي وللسلوك الروحي ، وأن هذه الآفاق قد تجلّت في علوم المتكلمين وفي منظومات الفلاسفة وفي منجزات علماء الرياضة والفلك والطبيعة والطب وغيرهم ، وفي حياة المتصوفة وأقوالهم .

والحقيقة أن التجربة التاريخية الإسلامية ، برغم انخراطها في الواقع التاريخي الحيّ وبرغم تلبّسها لشروط هذا الواقع ومتطلباته ، قد كانت دوماً ترتد إلى (النصوص) لتسويغ حركتها وفعلها وتجلياتها وتوجهاتها . ونحن لا نحتاج إلى كبير عناء لسوق الشهادات التي تبين عن حرص المتكلمين والفلاسفة والصوفية والعلماء على توكيد القول إن ما ينتجونه أو ما يذهبون إليه يوافق النصوص ويجري معها باتساق تام . ومع أن ذلك كله قد جاء في باب «التسويغ» إلا أن وضعه كله بين قوسين وذهابنا نحن المحدثين غير المتورطين في الإشكالية المعرفية القديمة إلى النصوص مباشرة

ـ أي إلى القرآن ومادة الحديث النبوي ـ لا يتأدى بنا إلا إلى تعزيز هذا «التسويغ» والتسليم به .

لا شك ، عند المسلمين ، في أنّ (النص) يجاوز الواقع والإنسان ، وأنه وحي تنزل على إنسان من السماء . فهو إذن بهذا المعنى مجاوز للطبيعة ، ولا يمكن أن يكون مضمونه «فلسفة» أو «علماً» بشريين يضعهما الإنسان أو يستنبطهما أو يكشف عنهما بفعاليته الطبيعية الخالصة ، أي بعقله أو حواسه أو أدواته التقنية أو حدسه . ولا شك أيضاً في أن بعض جوانب هذا الوحي يدور على أمور غيبية خالصة لا سبيل إلى الإنسان ، بطبيعته ، أن يدركها أو أن يتعرف على شيء منها بأية وسيلة من الوسائل الممكنة له . لكن ذلك ليس هو كل الوحي لا من جهة المضمون والمحتوى ولا من جهة المنهج والطريقة . فإذا كان صحيحاً من وجه أن الإنسان لا يستطيع أن يقول كلمة واحدة عن الجنة والنار أو عن العرش أو عن الملائكة أو عن الثواب والعقاب . . ، فإنه صحيح ، من وجه آخر ، أنه يستطيع أن يقول أشياء كثيرة عن نفسه وعن الآخرين ، وعن الطبيعة والكون ، وعن الله نفسه ، وبالجملة عن كل ما يتصل بشكل مباشر أو غير مباشر بالقطاع «الشاهد» من الوجود ، حيث دعي الإنسان إلى مراجعة وجوه هذا القطاع والنظر فيه والتفكر فيه واعتباره وتعقله وتأمله واستنفاذ الوسع والجهد في معرفته وتسخيره لمنفعة الإنسان وخيره . كل ذلك بعيداً عن الوحي والنص والنبوة ، وتعلقاً بفعالية الإنسان الطبيعية وبقواه البشرية الخالصة ، أي تجسيداً لوجود «الإنسان العالم» ولوجود « الإنسان الصانع» وفقاً للقسمة الأنتروبولوجية الشائعة .

والحقيقة أن (النصوص) الدينية تضع الإنسان وجهاً لوجه ليس أمام الله والغيب فحسب ، وإنما أيضاً أمام الخلق والطبيعة . وهي تطالبه بأن يوجه كل ما وُهبه من قوى طبيعية لتحقيق الغرض من الخلق الذي هو

«الاستخلاف» وإعمار الأرض لما فيه خير الإنسان ورضى الله . وليس هذا الخير أخروياً فقط وإنما هو دنيوي أيضاً ، لأن الوجود في ذاته ليس شراً كما ذهبت إليه بعض الفلسفات القديمة وإنما هو خير ينبغي طلبه وتحقيقه على نحو من الأنحاء ، ووفقاً لجملة من المفاهيم والمعاني والأحكام والأغراض . وقد نظر بعض مفكري الإسلام المحدثين وبعض حركاته الأيديولوجية المعاصرة إلى هذه المعاني والمفاهيم والأحكام بما هي «أيديولوجية محكمة» على الطريقة الفلسفية المذهبية المنظمة ، لكن القدماء لم يتبينوا في النصوص إلا جملة مفتوحة من الاعتقادات والأحكام المتصلة بالعبادات والمعاملات التي تغطي فعلياً قطاعات الحياة الأساسية والتي تظل عند كثير منهم خاضعة ، في حقل المعاملات على وجه الخصوص إلى ضروب الاجتهاد الزمنية المختلفة والمتجددة . وقد انتهت التجربة الدينية الإسلامية فعلاً إلى تنظيم عقائد الإسلام وفقاً للتقسيمات الحديثة التي يرجع جلها إلى الإبستيمولوجيا القديمة التي تميز بين القطاع النظري وبين القطاع العملي ، وتضع في القطاع النظري جملة الآراء والأفكار والمعتقدات والعلوم ، وفي القطاع العملي جملة الأحكام والقيم والتنظيمات المرتبطة بالحياة الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والصنعية .

هل تمثل هذه المفاهيم والقيم والأحكام والتنظيمات التي تشكل جملة ما يجسد الإسلام عملياً ، في النصوص وفي واقع الحياة ، فلسفة بالمعنى الحقيقي للكلمة؟ وبتعبير آخر : هل نستطيع في ضوء هذه المعطيات أن نتكلم على «فلسفة إسلامية» صادرة عن الإسلام نفسه أي عن (النصوص) وليست هي تلك المنحدرة إلى العرب والإسلام عن الإغريق مما أطلق عليه ، عبر جدل كبير ، اسم الفلسفة الإسلامية؟ وإذا كان مثل هذا الكلام ممكناً ، فبأي معنى وبأي اعتبار؟

الحقيقة أنّ قدراً من التدقيق والتحديد أمر ضروري للإجابة عن مثل هذه الأسئلة . والأمر كله يتعلق ، ابتداءً ، بمعنى الفلسفة وبشروط تحقّقها .

وبادىء الأمر أن الوحي في ذاته ، من جهة أصله ومصدره وطريقة تجلّيه ، ليس «فلسفة» . وهذا ما قرره مفكرو الإسلام ومتكلموه وفلاسفته وعلماؤه منذ أن عرفوا الفلسفة والعلم اليونانيين في القرن الثاني للهجرة . فالوحي نَقْل وتنزيل من عند الله ، والفلسفة صنعة إنسانية وعلم بشري خالص وحكمة تحصل للإنسان بقواه الطبيعية . فلا سبيل للالتقاء إذن بين الإسلام نفسه بما هو (نص إلهي) وبين الفلسفة بما هي حكمة بشرية .

لكن المسألة ليست على هذا القدر من البساطة والتبسيط ، إذ إن «الإسلام ـ النص» ليس مجرد وحي وتنزيل فحسب وإنما هو أيضاً كتاب وحكمة ، أي نص موجِّهٌ بانٍ مؤسِّس هاد على الوجه القويم ، يشكل الإنسان والمجتمع والحياة . ومن وجه آخر أيضاً ليست الفلسفة فعالية عقلية أو حسية أو حدسية فحسب وإنما هي أيضاً حكمة في الوجود وطريق في الحياة من شأنها أن تفضي إلى السعادة بغض النظر عن الأصل الذي تصدر عنه . وبتعبير آخر يمكن أن تتحدد طبيعة الفلسفة بماهيتها ومضمونها وموضوعها وغاياتها وليس بالأداة التي توصل إليها . ومن شأن هذا المذهب في التحديد أن يجعل من معطيات النظر والعمل في النصوص الدينية أساساً يتوافق مع معظم التحديدات التقليدية للفلسفة .

فليس ثمة شك في أن التحديد القديم للفسفة بأنها بحث في مبادىء الوجود وعلله القصوى يوافق أحد الاهتمامات الأساسية التي وَجَّه اليها النص القرآني حين أكثر من السؤال عن خلق السماوات والأرض وعن علة هذا الخلق وطبيعته ، وحثّ المؤمنين على أن ينظروا كيف بدأ الخلق مقرراً أن الله هو هذه العلة التي لا علة لها .

وثابت أن القول إن الفلسفة تحديد لأكثر الأشياء أهمية وجوهرية في حياة الإنسان الروحية يدخل في صميم «رسالة الوحي» . وثابت أيضاً أن تعريفنا للفلسفة بأنها فكر تأملي يتفق مع حث القرآن على التفكر والتأمل والنظر والاعتبار في علاقة الإنسان بذاته وبالوجود الخارجي .

واعتبار الفلسفة توجيهاً للسلوك وبناءً للقيم وتأسيساً للحياة الروحية والعامة لا يخرج عن واحد من التوجيهات الرئيسة للمنظومة الدينية .

وحتى القول إن الفلسفة في طبيعتها فكر انتقادي هو قول يناسب دعوة القرآن إلى «نقد التقليد» ومذاهب الآباء وبناء الاعتقاد على أساس من اليقين الراسخ ، وإن كانت هذه الدعوة لا تذهب إلى حدود الاعتقاد بأن وظيفة الدين هي «النقد» والتفكير الانتقادي .

وأخيراً لا شك في أن تقرير القول إن الفلسفة هي نظرة شاملة إلى العالم يتفق تماماً مع حال الدين الذي يعبر هو أيضاً عن نظرة شاملة إلى العالم ينبثق عنها نمط في الفعل والسلوك محدد .

واضح إذن أن مضمون النص الديني يستجيب لبعض التحديدات التي وضعها الفلاسفة للفلسفة . ولا يقلل من قيمة الطابع الفلسفي لجملة مضامين الوحي أن بعض التحديدات للفلسفة تناقض مضمون «النص» وأغراضه ، فليس ثمة في الحقيقة أي إجماع بين الفلاسفة أنفسهم على معنى واحد للفلسفة ، ومثل هذا الاتفاق الشامل لا وجود له أيضاً عند دارسي الفلسفة ومؤرخيها أنفسهم .

ومع ذلك فإن ثمة ما يشبه الإجماع حول تقرير القول إن الفلسفة لا تكون فلسفة حقيقية إلا إن كانت «طبيعية» ، أي ثمرة للأدوات الطبيعية للنشاط الإنساني ، أي أن تكون مستندة إلى الملاحظة العملية والخبرة البشرية وعقل الإنسان وحواسه ، وجملة ما يرتكز إليه الفكر الإنساني

والفكر العلمي . فكيف يمكن لما يأتي بالوحي وبغير نشاط إنساني وفاعلية طبيعية أن يكون من الفلسفة؟ الحقيقة أن علينا وفقاً لهذا التقدير ، فيما يتعلق بالنص الديني ، أن نميز بين النص وأصله من جهة ، وبين مضمون النص ومتطلباته من جهة أخرى . وبهذا الاعتبار لا مفر من القول إن النص الديني ، من جهة مبدئه وأصله ، ليس إنتاجاً فلسفياً ، لكنه من جهة مضمونه ومتطلباته يتضمن تصورات جزئية وشاملة تجعل منه فلسفة بمعنى من المعاني ، وأنه فضلاً على ذلك ـ وهذا هو الأهم والأخطر ـ يقر بجميع الأدوات التي يعتمدها النظر الفلسفي والنشاط العلمي ، ويحيل الإنسان الذي يتوجه إليه إلى الآلات نفسها التي يستند إليها الفلاسفة والعلماء ، وذلك في جميع الأمور التي تخرج عن نطاق «الغيب» أو التي لم يرد فيها «حكم شرعي» أو تقرير صريح ، وهي موضوع اجتهاد بشري مفتوح عبر المكان والزمان . ولا يتعلق الأمر هنا باستنباط العقل لأحكام لم يرد فيها نص شرعي فحسب ، وإنما يتعلق أيضاً وعلى وجه الخصوص بكل ما ينتسب إلى العالم الدنيوي وإلى تحقيق «الاستخلاف البشري» على الأرض ، لا على سبيل قياس الغائب على الشاهد وإنما على سبيل النظر والتفكر والتأمل والبرهان والاعتبار . والسبيل إلى ذلك كله العقل لا الوحي . فالعقل هنا في هذا المجال يستقل بقواه الذاتية وبأحكامه التي ينتهي إليها وفقاً لشروط البرهان وقواعده .

والعقل الذي تكثر الآيات من ذكره ومن الإحالة اليه والاحتكام إلى قضاياه يتجه في دروب أربعة :

الأولى : درب الإيمان والوحي والنص ، حيث يجنّد العقل قدرته ومبادئه وأحكامه لتأسيس دعائم الإيمان ، ولتسويغ قضايا الوحي التي تحتاج إلى تسويغ طبيعي أو عقلي ، ولفهم النص الذي يحتاج إلى نظر وإعمال فكر ، وللاعتبار بالنصوص في توجيه الحياة .

الثانية : درب المعرفة التي تهم الإنسان والحياة والوجود والعلاقة بالخالق وهاجس المصير ، بما يتقرر بخالص نشاط العقل وبكامل حرية الإنسان ورغباته وتطلعاته الروحية والفلسفية «الزائدة عن الإيمان» .

الثالثة : درب السلوك الروحي والتأملي الخالص الذي يفضي إلى سكينة الروح والنفس والعقل .

الرابعة : درب العلم بمفردات الوجود «الطبيعية» من أجل فهمها وتحليلها والتعرف عليها في ذاتها من وجه ، ومن أجل استخدامها وتسخيرها في شتى مناحي الحياة الإنسانية النفعية والعملية من وجه آخر .

على هذه الدروب جميعاً يسير العقل في النصوص الدينية وتتحدد وجهته . والأصل هنا في جميع هذه التوجهات أن «هذا الدين» ، الذي هو «الإسلام» ، هو في طبيعته الجوهرية ـ برغم تقريره لقطاع الغيب ـ ذو سمة طبيعية عقلانية ، أي أنه جاء ليوافق منطق العقل البشري وأحكامه . وليس من شأن قطاع الغيب أن يكبح جماح الطبيعة الإنسانية ويحد من الفاعلية العقلية الطبيعية . لا شك في أن جل ما قيل من «أحاديث العقل» كذب أو ضعيف ، لكن من الجلي تماماً أن النصوص القرآنية التي تُعلي من شأن العقل وتجعله ذا سلطة معرفية قصوى كثيرة جداً وإيرادها هنا لا يمكن إلا أن يكون من قبيل تكرار أمور معروفة مشهورة . والذي تحرص النصوص على إقراره في عقل المخاطَبين أن جملة المعتقدات والقضايا المتصلة بالله والخلق والوجود والفعل والآخرة والمصير والثواب والعقاب والقيم هي أمور تتفق مع العقل تماماً ولا تجافيه ، وأن العقل ، إذا ما فكر وتأمل واعتبر وعقل على نحو سليم ، فإنه ينتهي إلى الإقرار بها جميعاً ، وإن كان في الآن نفسه لا يستطيع أن يفهم كل شيء . إذ إن ثمة بعض الأمور والقضايا التي هي «من علم الله» لا يطلع عليها بشر ولا

يدرك كنهها عقل . وهذا العقل الذي تجله النصوص وتحيل إليه هو وحده الهادي للبشر في أمورهم الدنيوية ، وهو قادر على معرفة العالم من حول الإنسان وعلى إدراك كنه الخليقة ومبادئها وأصلها ومصيرها فضلاً عن تحصيل حكمة شاملة في الحياة تقدر النصوص أنها لا يمكن إلا أن توافق حكمة الإسلام وشرعه سواء أكان الأمر متصلاً بقضايا التوحيد والعقيدة أم بقضايا الفعل والفضيلة المفضية إلى النجاة . فهو إذن عقل فلسفي بكل معاني الكلمة . وهذا العقل هو الذي يتجه إلى الطبيعة لتحصيل العلم الخالص بها ولتمكين الإنسان بهذا العلم من التحكم فيها والسيطرة عليها وتسخيرها ، وفقاً لمبادىء الملاحظة والخبرة والتجريب وغير ذلك من أدوات «العلم» الحقيقي . وإذا كانت التجربة الروحية الصوفية ، أخيراً ، هي تجربة مضادة للعقل النظري الجاف ، فإنها في حقيقة الأمر ليست مجافية للعقل التأملي الحدسي الذي يذهب إلى باطن الأشياء ويرد الإنسان إلى أرومته الروحية الخالصة بما هي تجسيد لماهيّته البشرية التي تتوق إلى أصلها الإلهي ، وبما هي كينونة جديرة بأن تفارق الزمانيّ وتلتحق بالأزليّ دون اللجوء إلى علل خارجية .

إن استنطاق النصوص يبين إذن ، من الناحية المنهجية والأبستيمولوجية ، عن ينابيع الفكر العقلاني والعلمي والتأملي جميعاً . ومن الحق أن يقال لهذا السبب إن «النص» بهذا المعنى يصلح لأن يكون حافزاً وباعثاً على التفكير الفلسفي والعلمي . وقد أثبتت التجربة التاريخية ذلك . فعلى الرغم من أن النص الديني نص موحى ومنزل من السماء ، إلا أن المؤمنين في حياتهم العملية أقروا ، لفهم وتسويغ كثير من القضايا التي طرحتها عليهم الحياة الاجتماعية والسياسية ، بعدم الاكتفاء بالنقل ولجؤوا لحل المشكلات الداهمة إلى «الرأي» مستندين في ذلك إلى الحديث النبوي الذي أقر لمعاذ بن جبل أن يأخذ بالرأي حين لا يجد

نصاً . ومن وجه آخر لم يكن المسلمون قادرين على الدفاع عن دينهم ، في وجه خصومهم من أتباع الديانات الأخرى المنافسة أو المخالفة وفي وجه أصحاب الفلسفات الطبيعية والدهرية ، بالاعتماد على النصوص الدينية التي لا يسلم بها هؤلاء الخصوم ، فكان لزاماً عليهم أن يستخدموا الحجج العقلية والمفاهيم الطبيعية والعلمية الدقيقة لتشكيل علم لـ (الكلام) يؤسس المعتقدات الدينية ويعضد الإيمان ويجعل (الوحي) أصلاً لمعرفة ممكنة ومطابقة للمعرفة الطبيعية . وكذلك استجاب الإسلام لتحدي الخروج من دائرته الثقافية الأصلية المحدودة وقَبِلَ رهان الصراع الحضاري والثقافي وفتح أبوابه لعلوم الآخرين وفلسفاتهم وتَبيَّن فيها فوائد لا حدود لها ، فنهل منها واستقى ، وأعاد تشكيل وإنتاج بعض وجوه هذه الحضارات والثقافات ، وكان موقفه من ثقافة اليونان على وجه التحديد موقفاً إنسانياً فذاً ، إذ فتح خزائنه لاستقبال التراث الفلسفي والعلمي اليوناني فتعلمه ووعاه واستغل استغلالاً عميقاً واسعاً جميع الوجوه المفيدة منه . وقد كان هذا التراث ، على وجه الإجمال ، نتاج العقلانية اليونانية سواء أتعلق الأمر بالمنظومات الفلسفية أم بالمصنفات العلمية الخالصة ، فكان تقبله واستيعابه وتمثله وإعادة إنتاجه من جانب العرب والمسلمين أمراً يسيراً ، وذلك بفضل «الاستعداد العلمي والعقلي» القوي الذي كونه الإسلام نفسه في نفوس المسلمين وحياتهم . ولولا هذا الاستعداد الذي ربّته (النصوص) لما أمكن لهذا التراث العقلاني أن يجد له ملجأ طيباً في دار الإسلام قبل أن يتم تصديره إلى أوروبا . وهكذا رأينا ازدهاراً واسعاً للفلسفة والعلم فأمكن ظهور مفكرين وعلماء عمالقة من أمثال جابر بن حيان والخوارزمي وأبي بكر الرازي وابن سينا والبيروني وابن النفيس وابن الهيثم وابن رشد وابن خلدون ، حرصوا جميعاً على تجسيد المثل العقلي والعلمي في أعمالهم وعلى التعلق بفكرة أساسية هي

أن العقل الفسفي والعلمي الذي ينتجون به ما ينتجون إنما هو وكيل الله على الأرض ومخلوقه الذي أعز به الإنسان وكرّمه وأتاح ما أتاح له من معرفة وعلم وصناعة .

أما الحياة الروحية والتأملية الخالصة ، في شكل حياة الزهد أولاً ثم في شكل مذهب معرفي أو عرفاني يستخدم أدوات العقل لمعرفة مطلق الوجود ورؤيته والاتحاد به ، فلم تكن هي أيضاً غريبة عن بعض النوازع الروحية التي عبرت عنها النصوص أو التي وجدت تجسيداً لها في بعض أبناء (الجيل الأول) من الصحابة والمؤمنين . وقد كان كبار الصوفية وصغارهم حريصين على تأسيس أقوالهم وتجاربهم بالنصوص الدينية على الدوام مستخدمين قاعدة التأويل العقلي حيناً والتأويل الروحي حيناً آخر لتفسير تجاربهم وتدعيمها وتسويغها .

ومع ذلك فإنه ينبغي أن يظل منا على بال أن أهل السنة الأوائل على الأقل ، وهم «أصحاب الحديث» على وجه التحديد ، لم يعتقدوا أبداً أن للإسلام ، أو بتعبير أدق الدين والوحي ، هذه النزعات العقلانية والفلسفية الأصلية التي تمنح المشروعية لعلم الكلام وللفلسفة وللتصوف العقلاني وللعلم الطبيعي ، وهم لم يروا في هذه العلوم الطبيعية أو البشرية أية ضرورة أو منفعة في حياة الإسلام والمسلمين ، وكان مذهبهم أن المعرفة النافعة دينياً هي المعرفة المطلوبة ، وأن التوسع في دائرة المعارف التي حث الشرع على طلبها لا يجوز أن يذهب بعيداً بحيث يشتمل على ما أطلق عليه اسم العلوم العقلية .

وليس ثمة شك في أن موقفهم هذا قد أضعف من فرص انتشار العقلية العلمية والفلسفية التي نافح عنها المتكلمون العقلانيون والفلاسفة والعلماء . لكن هذا الموقف لم ينجح أبداً في أن يشكل تياراً عاماً مهيمناً من شأنه أن يجهض الحركة العلمية والفلسفية في الإسلام ، فان هذه

الحركة وجدت أنصاراً لها في المجتمع وفي الدولة وفي الحياة العامة والخاصة ، ونجحت في أن تدفع بالمنجزات العلمية والفلسفية إلى مدى بعيد جداً بحيث فرضت نفسها على خارطة الإسلام الحضارية على نحو يثير الإعجاب ويدعو إلى الفخار .

وحين خرج عالم الإسلام الحديث من ظلمات قرون الانحدار المتأخرة مثلت الدعوة إلى إحياء هذه المنجزات وتمجيد الإسهامات الفلسفية والعلمية الإسلامية في جميع قطاعات المعرفة النظرية والعملية ، إحدى الآليات الكبرى في عملية تسويغ المكانة العظمى للإسلام في التاريخ وفي دفع عملية الوعي بالوجود وبالنهضة وبحتمية قدوم مرحلة مزدهرة كبرى تهيىء للإسلام والمسلمين جميع الشروط التي تجعلهم جديرين بالمستقبل وبحضارة الإنسان الآتية .

واليوم يتعلق أهل الإسلام ، أكثر من أي وقت مضى ، بفكرة عزيزة جداً عليهم جميعاً ، وهي أن الوحي الإسلامي جاء موافقاً للعقل وللعلم ، وأن الإسلام هو دين العقل والحكمة ، وأن في قدرته الذاتية أن يبدع مذاهب مستحدثة راسخة في هذه الميادين ، تماماً مثلما كان حال أهله في عصور ازدهاره الكلاسيكية التي لم تتحقق إلا بفضل الطاقات الطبيعية التي فجرتها ينابيع الوحي الأصلية .

مراجـــع عامـــة

الأشعري ، أبو الحسن : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، جزءان ، تحقيق هـ . ريتر ، استانبول ، 1930 .

بدوي ، عبد الرحمن : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، دراسات مترجمة ، القاهرة ، 1946 .

عبد الرازق ، مصطفى : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، القاهرة .

ابن تيمية ، تقي الدين : درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق محمد رشاد سالم ، الرياض ، 1979-1984 .

ابن خلدون : المقدمة ، الترجمة الانجليزية ف . روزنتال ، 3 أجزاء ، لندن ، 1983 . طبعة الدار التونسية للنشر ، جزءان ، تونس ، 1989 .

ابن الصلاح : فتاوى ، القاهرة .

ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، دار المشرق ، بيروت 1968 .

النشار ، علي سامي : - مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقدهم للمنطق الأرسطاطالي ، القاهرة .

- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، جـ 1 ، ط 8 ، القاهرة .

ARKOUN, M. - Essais sur la pensée islamique, Paris 1973.
- Pour une critique de la raison islamique, Paris 1984.

ARNALANEZ, R., Art. Fafsafa, in. El 2, Leiden 1964.

TRITTON, A. M. Muslim Theology, London 1947.

FAKHRY, M. A History of Islamic Philosophy, London, 1970.

GARDET, L., Mystique musulmane, Vrin, Paris 1961.

IQBAL, M., The Reconstrutuon of Religious Thought in Islam, Lahore, 1930-1960.

LAHBABI, A., Le personnalisme musulman, Paris 1964.

LAOUST, H., Les schismes dans l'Islam, Paris 1965.

الطريق المسلكيّ

١ - بين الطرق القديمة التي خطت معالمها الميثولوجيا العربية والفلسفات الوثنية والطبيعية والديانات المنزّلة من السماء ، وتقابلت عندها أمم عريقة كفارس والهند وبيزنطة ، جاءت الظاهرة الإسلامية عند نهايات القرن السادس الميلادي لتخط طريقاً متميزاً لا يقول أحد إنه «نسيج وحده» أو إنه خلق من العدم وإنما يتفق الجميع على أنه تمثّل واستيعابٌ وتنقية وتصفية وتركيب وتجاوز ، يمسك الأمور من أوساطها ويدفع بالعالم في دروب حضارة جديدة سيكون لها دورتها العظمى وستترك بصماتها العميقة في تاريخ البشرية إلى حين .

لقد دخل الوحي الإسلاميّ ليبني عالماً للإنسان يرتفع فيه التناقض والصراع بين الزمان والأبدية ، وبين الواقع والمثال ، وبين المادة والروح ، وبين السماء والأرض ، ولتتحقق على الأرض وبعد الموت سعادة للإنسان يستطيع امتلاكها بقواه الطبيعية إن هو عقد العزم على ذلك وقادته خطى إيمانه إلى ذلك الخلاص .

وكان طبيعياً أن يوجِّه إنسان القرآن إلى العقل والتفكر من وجه ، وإلى الفعل الأخلاقي السديد من وجه آخر لتَخْلُصَ له الأغراض التي وُجِدَ من أجلها . ولم يكن ذلك ممكناً بدون معرفة هذا الإنسان لوضعه في الكون ولمكانته في ملكوت السموات والأرض ، وبدون مجابهته للواقع ومعطياته وللتاريخ وواقعه ، بالعقل وبالوجدان وبالفكر وبالإيمان .

ودعا القرآن الإنسان لا إلى تأمل العالم والتفكر فيه وتعقله فحسب وإنما أيضاً إلى أن يكون «خليفة» في الأرض يعمرها ويرفع بنيانها ويجعلها في خدمة الإنسان ويوجهها لإسعاده .

وحفلت المعطيات الدينية بوجوه الدعوة إلى تشكيل العقيدة والفعل وفقاً لسنن الطبيعة وحقائق الوجود التي أودعها الله في الخليقة . ورسمت هذه المعطيات للإنسان أسباب بلوغ السعادة والخير والنجاة ، ووعدته ، إن هو أفلح في بلوغ ما دُعي إليه ، بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر ببال بشر . وهكذا «مثّل الإسلام منذ البداية لدى المسلمين أنفسهم صورة من صور الحياة الدينية والدنيوية على حد سواء . وقد وضع حدّاً نهائياً لحركة الوحي العام نفسه . فرسول الإسلام هو خاتم الرسل ، والوحي المحمدي هو آخر وحي يتنزل على بشر . فهو لهذا يعبر عن الحالة النهائية للمعرفة الدينية وللفعل الأخلاقي اللذين ينبغي على الإنسان أن يأخذ بهما استجابة للنداء الإلهي . فالدين الإسلامي إذن هو الهدف أو الغاية التي اتجهت نحوها الإنسانية بتوجيه من الله ووحي منه . وهو هدف وغاية من حيث إنه تقرير نهائي لا رجعة عنه لمذهب التوحيد الخالص والتنزيه المطلق ، وهو هدف وغاية من حيث إنه تقرير نهائي حاسم لأسمى ما على الإنسانية أن تلتزم به من أخلاق ومعاملات وفعل على الأرض»(١) .

وحين شرع الإسلام في أداء المهمة المنوطة به في التاريخ انطلق دون أي تردد أو وجل في واحدة من أكبر مغامرات التاريخ الإنساني . وكان الأمل والتفاؤل رائديه في انطلاقته الجبارة . وبدا المسلمون الأوائل مطمئنين اطمئناناً بريئاً خالصاً للإنجاز العظيم الذي حققه الإسلام إثر بزوغه وغبّ اندفاعته الأولية ، ولم يخالج جمهور المسلمين أي شك في التقدم اللانهائي المنتظر وفي أن العصر الأول ستليه عصور أخرى يكون فيها الدين كله لله . لكن وقائع التاريخ الصلبة التي تمثلت في ظاهرة الصراع الدامي وافتراق الجماعة أو الأمة قد دفعت فجأة إلى الصدارة بالشعور الفاجع في الضمير الإسلامي وبأن الهوة قد باتت عميقة بين الحقيقة من طرف والتاريخ من طرف آخر . ومنذ تلك الفترة ، أي منذ الثلاثينات من

القرن الهجري الأول ، أصبحت كبرى القضايا في العقل الإسلامي تتمثل في هاجس رأب الصدع ورد الجماعة إلى حالة الوحدة وتبديد ظاهرة الافتراق ، والعودة بالعقيدة وأهلها إلى حالة البراءة وإلى «الفردوس المفقود» . في حضن هذه الوقائع وبإزاء الاضطراب التاريخي الكبير الذي نجم ، اتجه الوعي الإسلامي إلى تأسيس العقيدة وعلومها ، والى النضال في وجه خصومها وأعدائها ، وإلى البحث عن «الطريق الملكي» للخلاص الديني .

٢ – لقد أثار الواقع مشكلاته . وتمثلت الارتكاسة الكبرى الأولى في الاندفاع نحو «النص» والتحلق حوله لحفظه وصونه والاحتماء به من غائلة الأحداث . وهكذا يورد المؤرخون أن استشهاد عدد كبير من حفظة القرآن الكريم يوم «اليمامة» ، سنة ١٢ هـ ، وخشية أن «يستحر القتل بالقراء بالمواطن فيذهب كثير من القرآن»(٢) ، حفز الخليفة الثاني على الإقدام على عملية جوهرية تمثلت في السعي من أجل جمع القرآن وحفظه . واكتملت العملية في حياة الخليفة الثالث عثمان حيث نسخت الصحف في المصاحف وتم الاجتماع على نص «المصحف» الذي أرسل إلى الآفاق . وأصبح هذا النص هو العمدة غير مدافع ، لا في تشكيل الضمير الروحي للمسلمين فقط وإنما أيضاً في تنظيم الأحكام الشرعية في القضايا الأساسية التي تعرض لهم في حياتهم العملية . وولّد ذلك علوم القرآن : التفسير ، والقراءات ، وأسباب النزول ، والناسخ والمنسوخ ، والمحكم والمتشابه ، والمكي والمدني ، واعجاز القرآن . . الخ(٣) . وتعلق المسلمون تعلقاً كاملاً بهذا «النص» وذهب كثيرون منهم إلى أن كل شيء ينبغي أن يبحث عنه فيه ، وأنه ما من شيء أبداً إلا وله ذِكْرٌ فيه أصلاً . وباجتماع النصّين معاً ، نص القرآن أولاً ونص «الحديث» ثانياً ، يكتمل العِقْد عند هؤلاء اكتمالاً مطلقاً لكي لا يبقى لأي مصدر آخر سواهما أي معنى وأية

قيمة في بناء عقيدة المسلم وتشكيل مؤسساته ونظمه في حياته الشخصية والمجتمعية . أما نصّ «الحديث» ـ وبمفهوم أوسع «السنّة» ـ الذي يعني كل ما أثر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير فلم يحظَ منذ البداية بالاهتمام نفسه والأهمية نفسها اللذين حظي بهما النص القرآني . وتشدّد الخلفاء أنفسهم في قبول الحديث خشية أن يختلط بالقرآن ، ولكثرة ما رأوا من الوضع والاختلاف فيه . لكن هذا الأمر نفسه قد أصبح حافزاً لعلماء القرن الثاني كي ينظروا في مادة الحديث ويضبطوها من حيث الرواية ، أي من حيث «النقل المحرر الدقيق لكل ما أضيف إلى النبي من قول أو فعل أو تقرير أو صفة ولكل ما أضيف من ذلك إلى الصحابة والتابعين على الرأي المختار» ، ومن حيث الدراية ، أي من جهة «حال الراوي والمروي من حيث القبول والرد» . وووضعت لذلك كله «علوم الحديث» : علم الجرح والتعديل ، وعلم رجال الحديث ، وعلم مختلف الحديث ، وعلم علل الحديث ، وعلم غريب الحديث ، وعلم ناسخ الحديث ومنسوخه . . الخ . وأصّل العلماء مصطلح الحديث وبينوا أنواعه من صحيح وحسن وضعيف ، ووضعت في ذلك مصنفات كثيرة . وبذلك أصبحت علوم القرآن والحديث أطراً عامة للأصلين الرئيسين اللذين حددا العقائد واشتقت منهما ابتداءً الأحكام الفقهية الشرعية . وبرغم التوسع في أصول استنباط الأحكام ، ولجوء أصحاب المذاهب الفقهية إلى الإجماع أو القياس أو الاستحسان أو المصالح المرسلة ، وهو ما أحدث تطوراً جوهرياً في أصول التشريع ، إلا أنّ الأصلين الرئيسين : القرآن والحديث ، ظلا هما المبدأ والأساس ، وعندهما توقف «أهل النص» لا يتجاوزونهما إلى سواهما إلا بشهادة أو قرينة منهما . فوضعت بذلك دعائم «رؤية» أصحاب الحديث أو أصحاب «النقل» الذين خصوا أنفسهم دون غيرهم بلقب «أهل السنة والجماعة» . والتصور الشامل الذي تعلق به

أصحاب الحديث يرتد إلى القول إن «الحديث يشتمل على معرفة أصول التوحيد ، وبيان ما جاء من وجوه الوعد والوعيد ، وصفات رب العالمين تعالى عن مقالات الملحدين ، والإخبار عن صفات الجنة والنار ، وما أعد الله تعالى فيهما للمتقين والفجار ، وما خلق الله في الأرضين والسموات من صنوف العجائب وعظيم الآيات ، وذكر الملائكة المقربين ، ونعت الصافّين والمسبّحين . وفي الحديث قصص الأنبياء ، وأخبار الزهّاد والأولياء [. . .] وفيه تفسير القرآن العظيم وما فيه من النبأ والذكر الحكيم ، وأقاويل الصحابة في الأحكام المحفوظة عنهم . .»(٤) . وأكثر تحديداً وضبطاً من ذلك ما يجده المحدث يونس بن سليمان السقطيّ في الحديث من «ذكر الرب تعالى وربوبيته وجلاله وعظمته ، وذكر العرش ، وصفة الجنة والنار ، وذكر النبيّين والمرسلين ، والحلال والحرام ، والحث على صلة الأرحام . وجماع الخير فيه»(٥) . وكان هذا التصور هو مثال حال ذلك التيار الرئيسي العام الذي انتسب صراحة إلى «السلف» وأصبح يعرف في امتداداته التاريخية بأهل السنة والجماعة ثم من بعد وإلى أيامنا هذه بالتيار السلفي(٦) . إن الطريق ههنا «نصّي» خالص وبإطلاق . وإن النص هو الإطار المرجعي لكل شيء ، وهو يتعالى على كل شيء سواه ، فإليه وحده ينبغي الاحتكام ، فيه الخلاص ، وإليه وحده يرتد الواقع وحركته ، وليس لأي مصدر آخر أو معطى آخر ذرة من المصداقية خارج حدوده . هو الثبات والأبدية والإطلاق ، وكل ما عداه زائل زماني نسبي .

٣ - وثمة دروب أخرى جانبية ألجأت إليها مشكلات الواقع الزمنية المباشرة . وقد عبر عن تشعب هذه الدروب حديث نبوي رفع إلى الرسول ﷺ ، هو حديث الافتراق : «افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة ، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة ، وتفترق أمّتي على ثلاث وسبعين فرقة» . وكان هذا الحديث الذي يتعذر الاستيثاق من صحته

مبدأ للتقسيمات والتصنيفات التي أخضع لها «مؤرخو الفرق» الفرقة الناجية والفرق الضالة . وبرغم كل ما يمكن أن يقال عن طبيعة هذه الفرق ومبادئها وأصنافها إلا أن من الثابت أن القاع السياسي ـ الاجتماعي يثوي خلفها جميعاً ، وأنّ أيّاً منها لم يظهر إلى الوجود بمذهب عقيدي وسياسي مكتمل ، وإنما ظهر ليتميز بمواقف محددة عقيدية ، كمسائل الفعل أو الإيمان أو الكفر أو الصفات وغيرذلك ، أو سياسية عملية كمسألة الخلافة أو الإمامة والموقف من السلطة ، أو اجتماعية كالموقف من الآخرين وغيرذلك . لقد جاءت هذه الفرق بمثابة طرف في جدلية النص والفكر من جهة ، والواقع من جهة أخرى . فلم تكن الجبرية تدعى أنها توفر الخلاص للقائلين بها ، وكذلك حال القدرية ، والصفاتية ، وكل الفرق الصغرى الأولى[٧] . وحتى الفرق الأخرى الكبرى أو الأكبر ، كالخوارج والشيعة والمرجئة لم تتشكل ، خارج الإطار العام المشترك للاعتقاد الإسلامي ، إلا بتفردها وانحيازها أو بتبنيها لهذه الفكرة أو تلك أو لهذا الموقف أو ذاك من الأفكار والمواقف ذات الطابع النظري أو العملي . إنها جميعاً ذات طابع جزئي محدود غير شامل . فالجبرية رأيٌ في الفعل الإلهي والإنساني ، ومثلها القدرية ؛ والصفاتية رأيٌ في طبيعة صفات الله . والخوارج موقف من الخلافة وموقف من السلطة والجماعة ورأيٌ في الإيمان والكفر . والتشيع كذلك ليس في نهاية التحليل إلا موقفاً من الإمامة وأنها بالنص ومن السلطة القائمة وأنها غاشمة مغتصبة . والمرجئة أيضاً رأيٌ محدد في الإيمان والكفر وموقف من أطراف الصراع في الجماعة الإسلامية . وقد يمكن القول إن هؤلاء جميعاً ، خارج إطار هذه المواقف الجزئية التي تحددت لظروف غامضة وأوضاع زمنية ، يتعلقون ، على سبيل الاختيار الواعي أو على سبيل التسويغ ، بالنص لدعم مواقفهم وآرائهم ، مع أننا لا نستطيع أن نضعهم ، منهجياً ، في تيار أصحاب النص ، إذ إن

إشكاليتهم إشكالية عملية بالدرجة الأولى لا إشكالية نظرية منهجية . إن الذي مثّل داعياً لاختيار منهجيّ جديد ألجأ إليه التطور السياسي والاجتماعي والثقافي في الإسلام ، هو الصراع مع «الآخر» ، المباين للاعتقاد الإسلامي المخالف لأصول الإسلام وأركانه وغاياته . وقد تجسّد هذا الآخر في «المخالفين» من أتباع الديانات السماوية الأخرى ، وبخاصة النصارى ، وفي الملل والنحل والمذاهب المباينة أو المناقضة للإسلام : كالمانوية والدهرية والفلاسفة والزردشتية والمزدكية والزنادقة . فبفضل هؤلاء ، أو بسببهم ، ولدت الأنتلجنسيا الإسلامية في مطالع القرن الثاني للهجرة لتحمل «الرسالة الكلامية» المتمثلة في الدفاع والفهم والتسويغ ، والتي يرى ابن خلدون أنها «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»(٨) . والحقيقة أن تعريف ابن خلدون هذا يوافق المهمة الأشعرية بالدرجة الأولى التي انتسبت إلى مذهب السلف وأهل السنة ، ولا يوافق المهمة الاعتزالية التي أخذت على عاتقها أمر الحجاج عن العقائد الدينية وفهمها وتسويغها بالأدلة العقلية . ومع أن بدايات علم الكلام ترجع إلى الحسن البصري ، إلا أن تأسيس هذا العلم يرجع إلى رواد الاعتزال والمعتزلة الكبار ، معتزلة بغداد والبصرة ، الذين أدركوا قبل كل شيء أن الطريق «النقلي» في الفهم والتسويغ والدفاع لم يعد ممكناً في حضارة شاملة تتضارب فيها المذاهب والأهواء والملل . لقد أدرك مؤسسو علم الكلام الأوائل أن العقل والطبيعة هما وحدهما الأصلان اللذان يمكن الرجوع إليهما في حسم الصراع بين الأفكار والديانات والمذاهب . أما العقل هذا فلم يكن إلا غاية ما وصل إليه تيار الرأي القديم في الإسلام . فمنذ بدايات الإسلام خُطت معالم هذا التيار الذي سوّغ نفسه في غياب النص ثم ما لبث أن عمّق أصحابه تعلقهم به بإزاء النص . لا شك في أن

كلمة الصحابي الجليل معاذ بن جبل الذي صرح بأنه في الأحكام ، في غياب النص ، «سيجتهد رأيه» ، تمثل إحدى المقدمات الأولى لتيار الرأي والعقل في الإسلام . لكن لا بد أن يكون منا على بال أن قواعد هذا التيار لم تتعزز إلا مع أبي حنيفة النعمان (ت ١٥٠ هـ) الذي كان أول من أقام قواعد الفقه وأول متكلم من الفقهاء ، وفقاً للبغدادي . وقد يكون علينا أن نرجع أيضاً إلى القدريين الأوائل أصحاب التأويل العقلي من أمثال معبد الجهني (المقتول بعد عام ٨٠ هـ) وغيلان الدمشقي والجبرة الأوائل من أصحاب التأويل العقلي من أمثال الجعد بن درهم والجهم بن صفوان (المقتول عام ١٢٨ هـ) والذي دعا إلى «إيجاب المعارف بالعقل»(٩) . بل قد يمكننا أن نرجع إلى عهد أقدم ونذهب إلى أن القرآن نفسه ، بما وجه إليه من تفكر وتدبر عقليين وبما قرره من قضايا فلسفية وميتافيزيقية وما عززه من حجاج وجدل عقلي مع المنكرين والمخالفين ، قد كان منطلقاً لنشأة علم الكلام (١٠) . وفي جميع الأحوال فإن الذي لا نزاع فيه هو أن المعتزلة هم الذين تابعوا سلطان الرأي وتعلقوا بسلطة العقل إلى درجة دعت خصومهم إلى الطعن في إيمانهم ، بسبب نظريتهم في الحسن والقبح الذاتيين أو العقليين على وجه التحديد وبسبب ثقتهم في استقلال العقل بالأحكام ، وجريهم وراء الاعتبارات العقلية في جميع القضايا الإيمانية والطبيعية على حد سواء ، وهي اعتبارات كان من شأنها تبنّي قضايا مربكة محيّرة جدلية .

والحقيقة أن المعتزلة لم يزعموا أبداً أن العقل يكتفي بنفسه ويستغني عن الوحي . وهم بذلك بعيدون جداً عن أن يكونوا ممثلين للفكر الطليق المنعتق من كل عقيدة . وما قرروه حقاً هو أن العقل والوحي يسيران جنباً إلى جنب ، ويعضد أحدهما الآخر . ومع ذلك فقد أقروا بمبدأ كفاية العقل في التمييز بين الحسن والقبيح ، وبين الخير والشر ، في العالم الإنساني

الطبيعي ، ولم يعتقدوا أن الحسن والقبيح يعرفان بالوحي فقط . وهذا هو ، بالإضافة إلى قولهم بإيجاب معرفة الله عقلاً ، الأصل في نسبتهم إلى المذهب العقلاني الذي بدت تطبيقاته واضحة في جميع المبادىء الرئيسة التي أخذوا بها : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، وبدرجة أقل : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . فقد أوجب المعتزلة معرفة الله عقلاً . وتوحيد الذات والصفات جاء عندهم صدىً لهاجس فلسفي صريح هو الحرص على إنكار تعدد القدماء . ومبدأ العدل جاء لإنقاذ مبدأ التكليف ورفع التناقض بينه وبين الفعل الإلهي العادل . ومبدأ الوعد والوعيد جاء لرفع إمكانية وصف الله بالظلم . . . الخ . وليس ثمة شك في أن الهاجس العقلي يثوي وراء جميع أشكال الفهم والتفسير التي يأخذ بها المعتزلة ، وأن المعتزلة قد نظروا على الدوام إلى أصحاب النقل من الحشوية والمشبهة ، من أمثال مقاتل بن سليمان والحنابلة ومعظم الفقهاء ، نظرة نقدية عميقة ، فجعلهم ذلك ممثلين للطرف النقيض لتيار النص والنقل ، وجعل التراشق بالتهم بين الجناحين المتطرفين المتباعدين عظيماً جداً ، فأخذ أهل العقل على أهل النص نزعتهم «الحشوية» والحط من مبدأ التنزيه والعدل الإلهيين والوقوع في ما يشبه الشرك . وأخذ أهل الحديث والنقل على أصحاب الرأي والعقل انحرافهم إلى التعطيل والجهمية ورقة الإيمان بل وانزلاقهم نحو الكفر أحياناً . و بلغ الصراع أشده خلال القرن الثالث للهجرة برمته وتردد طيلة القرن الرابع أيضاً . وقد يمكن القول إن معركة أصحاب النقل كانت ذات عمق واحد ، أي أنها كانت معركة داخلية لكنها معركة ذات شقين : أحدهما الصراع مع أصحاب العقل والرأي ، والثاني الصراع مع السلطة السياسية (١١) . أما معركة أصحاب الرأي والعقل فقد كانت ذات عمقين : داخلي مع أصحاب النقل ، وخارجي مع أصحاب المذاهب والديانات والملل المخالفة .

ويتعذر علينا تماماً أن نقلل من أهمية الدور الذي أدّاه العقليون في صدامهم مع هؤلاء، ومن النجاحات التي حققوها في هذا الصدام. لكننا لا نستطيع إلا أن نلاحظ أنهم في صراعهم مع النقليين لم ينجحوا في الظفر وفي بلوغ أهدافهم لدى الجمهور والعامة وغالبية المشتغلين في الأمور الدينية والكلامية والفلسفية. فما إن ندرك نهاية القرن الثالث للهجرة حتى نرى أن الأطروحة المتمثلة في النقليين من أصحاب الحديث والحنابلة، والنقيض المتمثل في العقليين من أصحاب الرأي والمعتزلة والفلاسفة، يولدان اللحظة الثالثة التي لم يكن منها مفر، وهي التركيب المتمثل في طريق جديد بدا وكأنه «الطريق الملكي» الذي كانت تنتظره «جماعة» المسلمين ويحلم به الحائرون الذين كانوا يرون في كلا الموقفين: النقلي والعقلي، إسرافاً أيما إسراف.

٤ - لم يكن المذهب الذي أرسى قواعده أبو الحسن الأشعري (٢٦٠-٣٢٤هـ) في مطالع القرن الرابع ردة فعل راديكالية في وجه الاعتزال، وانتساباً مطلقاً غير مقيد إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، برغم الانشقاق الصاخب الذي أحدثه الأشعري حين أعلن انفصاله عن أستاذه الجبائي زعيم معتزلة البصرة بعد أن بقي على الاعتزال، حسب قوله، أربعين عاماً. وبرغم ما أعلنه الأشعري من البراءة من «فضائح المعتزلة ومعايبهم»، ومن تقربه وتودده إلى الإمام أحمد بن حنبل وإعلائه من شأنه ومن شأن السلف، إلا أن عداءه الأكبر في حقيقة الأمر كان للتطرف الشديد الذي عبر عنه من جهة النقليون الذين لم يأبهوا بأحكام العقل، ومن جهة أخرى العقليون الذين أسرفوا في الاحتكام إلى العقل. أما هو فقد جعل هدفاً له أن يرضي أحكام النص والعقل معاً وأن يتغلب على جميع أشكال التعارض الراديكالي بين الأطراف المتقابلة. لقد أدرك الأشعري ببصيرة ثاقبة أن الإجابة النقلية غير كافية وأنها لا تقنع

المتطلبات الإنسانية الأصيلة ، كما أدرك أن الإجابة العقلية تظل قاصرة لأن فيها كِبْراً وادّعاءً يتعذر تسويغه والدفاع عنه ، وبخاصة أن القضايا التي يثور حولها الخلاف هي قضايا دقيقة غير بديهية أو بيّنة بذاتها . إذ كيف للإنسان ، بقدراته الطبيعية المحدودة ، أن يحسم القول في مسألة طبيعة العلاقة بين ذات الله وصفاته وهو لا يعرف شيئاً عن كنه الذات الإلهية أو ماهيّتها؟ وكيف له أن يجزم القول في أفعال الإنسان إن كانت له من كل الجهات أو أنه ليس له منها إلا وجه أو بعض الوجوه ، فضلاً عن أن ظاهر النصوص يتجه حيناً نحو الجبرية وحيناً آخر نحو القدرية؟ وكيف للإنسان أيضاً أن يقطع في مسألة كلام الله فيقرر باطمئنان كامل أنه قديم ـ ومثل هذا القول ذو محاذير ونتائج على صعيد الجدل الديني الإسلامي المسيحي خاصة ـ أو أنه حادث ـ وهو أيضاً قول يثير عند المسلم نفسه الحيرة والارتباك والريبة ؟ لقد كان كل شيء يدعو الأشعري إلى التوفيق بين الأطراف المتقابلة التي كان يتولد عن التناقض المنهجي والعقيدي بينها انشقاقات في وحدة الجماعة نفسها . فلم يكن طريق الأشعري ذا دلالة عقيدية أو كلامية فحسب وإنما كان أيضاً ذا دلالة اجتماعية ـ سياسية . فالتركيب الذي أراد الأشعري منه تجاوز الأطروحة ونقيضها كان يعني بالدرجة الأولى السير في الطريق القويم ، طريق الوحدة والاجتماع والائتلاف وردم الهوة بين المتناقضات . وهكذا نرى أن الأشعري يشارك «نظار أصحاب الحديث» بعض القواعد والأسس والأصول ، عرضها ابن فورك في (مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري) (١٢) ، لكنه يبتعد عنهم في قضايا وأصول أخرى . والأمر نفسه يقال في شأن موقفه من أصحاب الرأي والعقل . فنحن نرى في مسألة العقل والسمع والتكليف الشرعي وفي باب معرفة الله وصفاته وأفعاله أنه يقر جواز القياس العقلي ولا يوافق الفقهاء وأصحاب الحديث والحنابلة في

الاكتفاء بالنص والعزوف عن أحكام العقل . فهو يوجب النظر العقلي ويحدد «الكلام في أدب الجدل وأحكامه ورسوم المعارضات والمناظرات» على ما يذهب إليه في (استحسان الخوض في علم الكلام) وما يسوقه ابن فورك في (مجرد مقالات الأشعري) (١٣) . وفي مسألة الصفات الإلهية يسعى إلى التوفيق بين العقليين الذاهبين مذهب التنزيه المطلق ، وبين النصيين الذاهبين مذهب التشبيه ، فيؤكد قيام الصفات في ذات الله قياماً أزلياً ، ولكن «بلا كيف» . أما في مسألة كلام الله فيحاول الجمع في موقف واحد بين قول العقليين القائلين بخلق القرآن وبين النقليين القائلين بالقدم . وقد عزز تلامذته ذلك باللجوء إلى تمييز رواقي قديم بين الكلام النفسي والكلام اللفظي ، فكان الكلام النفسي عندهم قديماً ـ متفقين في ذلك مع النقليين وبخاصة الحنابلة ـ وكان الكلام اللفظي حادثاً . متفقين في ذلك مع القائلين بخلق القرآن . وقد توهم الأشاعرة بهذا الجمع بين النقيضين في تركيب واحد أنهم سينجحون في التأليف بين الجناحين المتقابلين ، لكن كلا الفريقين ظل على مقالته . وسعى الأشعري أيضاً إلى حل الخلاف في مسألة الأفعال بين المعتزلة والقدرية وبين الحنابلة والجبرية وذلك بنظرية أطلق عليها اسم نظرية الكسب ، خالص فحواها أن الله يخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته لا بقدرته وإرادته . فالفعل خَلْقٌ لله ـ على ما يذهب إليه الحنابلة والجبرية ـ وكسب للعبد يستحق عليه الثواب والعقاب على ما يمكن أن يُتَوهم بأنه يرضي القدرية والمعتزلة . ومع ذلك فلم يتابع الأشعري هذا الطريق في مسألة جوهرية هي المسألة السياسية أو مسألة الإمامة حيث مال صراحة إلى النقليين فقال : «إن الإمامة شريعة من شرائع الدين يعلم وجوبها وفرضها سمعاً» ، ولم يجز الخروج على الإمام الجائر ورأى أن «الواجب الإنكار عليه بالقلب وإظهار الطاعة له في الظاهر ، لئلا يؤدي ذلك إلى إيقاع الفتن والهرج والفساد (. .)

وعلى هذه الطريقة كان يجري قوله في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ، وذلك خلافاً لقول الخوارج والمعتزلة الذي ذهبوا إلى وجوب الخروج بالسيف ، عند الإمكان ، على الجائرين[١٤] . وقد يذهب بنا الظن عند هذه المسألة إلى أن الأشعري ربما يكون قد اعتقد أن «الإنكار بالقلب» هو الموقف المتوسط بين الطاعة في الظاهر والباطن وبين الإنكار باليد والخروج . فيكون قد ظل سائرا في الطريق الذي اختطه لنفسه ، طريق نشدان التوحيد ونبذ الانشقاق . وقد تابع تلامذة الأشعري معلمهم في الوجهة العامة التي حدد معالمها وذلك عند مبدأ ثابت محدد على الأقل هو مبدأ أولوية الشرع على العقل ، لكنهم اتجهوا اتجاهاً صريحاً إلى العقل ومعطيات الفلسفة الطبيعية من أجل «تعزيز» قضايا الشرع ، فاتخذوا من المبدأ الذري مثلاً مقدمة أساسية لقضاياهم الطبيعية والإلهية والخلقية وأغرقوا علم الكلام بمفاهيم الفلسفة ومعضلاتها حتى أصبح علم الكلام بعد تلامذة الأشعري الأوائل من أمثال الباقلاني (ت ١٠١٣/٤٠٤) والبغدادي (ت ١٠٣٧/٤٢٨) والجويني (ت ١٠٨٦/٤٧٩) مشبعاً بالمفاهيم والقضايا الفلسفية . لكن ما إن رحل الغزالي عام (١١١١/٥٠٥) حتى كان رجال التيار الأشعري يغذون السير في طريقين متعارضين تماماً أحدهما مناهض للعقل هو التيار الصوفي الذي عزز أركانه أبو حامد الغزالي ، وثانيهما فلسفي هو الذي عمقه فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ/١٢١٠م) في (المباحث الشرقية) بوجه خاص ، وعضد الدين الإيجي (ت ٧٥٦ هـ) في (المواقف) . ومن الحق أن يقال ههنا إن التحالف القديم بين العقل وبين النقل قد أصيب بنكسة على أيدي الأشاعرة المتصوفة من أمثال الغزالي الذي انتهت به الخصومة مع الفلاسفة إلى إنكار (السببية) والأسباب الطبيعية إنكاراً جرّ معه التنكر للعقل وإسقاط أحد طرفي التحالف الذهبي بين العقل والنقل في الإسلام . ذلك أن من

رفع الأسباب ، وفق ما سيذهب إليه ابن رشد ، فقد رفع العقل[١٥] . لا شك في أن إفساح المكان للتجربة الروحية الصوفية في الطريق الذي خطه الأشعري يمثل إضافة أساسية للتجربة الفذّة التي جسدها هذا المعلم . فمن المؤكد أن تجربة تجمع بين (القلب) و (العقل) و (النص) يمكن أن تبلغ حداً أقصى من العمق والغنى والشمول في الكينونة الإنسانية . لكن إدخال هذا الأصل ، الروح أو القلب ، ليكون بديلاً للعقل لا يمكن أن يمثل إلا عملية بتر أنتروبولوجي في وجود الإنسان في الكون . وكذلك لا يمكن للاجتزاء العقلاني والتفرد الكلامي الفلسفي في التجربة النظرية والعملية الإسلامية ـ على ما تجسد في التيار الكلامي المتأخر الغارق في التجريد الفلسفي ـ إلا أن يمثل هو أيضاً عملية بتر مماثلة في وجود هذا الإنسان . وقد كان من الممكن لابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) أن يرد الأمور إلى نصابها ويحقق قدراً أكبر من التوازن والتكامل بين مقومات التجربة الإسلامية الأصيلة بعد أن تمّ له تقرير (درء تعارض النقل والعقل) ، فاستند إلى النص من ناحية وسلّم بدور العقل من ناحية . لكن ابن تيمية لم يكن إلا ظاهرياً في عملية الجمع هذه ، ولم يكن عقلانياً إلا بدرجة قليلة جداً . فقد كان (النص) هو مستنده النهائي ولم يكن العقل عنده إلا فلكاً يدور حول النص تماماً مثلما كان الحال عند ابن حزم الظاهري (ت ٤٥٧هـ/١٠٦٤م) . ومن وجه آخر فإنه لم يرحب بالتجربة الروحية التي دعا إليها ، تحت وطأة انهيار الدولة والمجتمع والقيم ، المتصوّفة من كل المشارب . لقد كان طبيعياً أن ينكر مذهب توحيد الوجود الذي ذهب إليه ابن عربي وأضرابه فضلاً عن أن ينكر كل أشكال الحلول والاتحاد ، لكن تجربة روحية ما تخفف من وطأة النص ومن قسوة العقل ، على ما نلمسه عند المحاسبي والقشيري والغزالي نفسه ، كان من شأنها الوصول بالطريق الذي خطه الأشعري إلى أبعد مدىً ممكن من الكمال الإنساني . إن ما

كان يفتقر إليه الطريق الملكي الذي حدّد الأشعري معالمه الأولى لن يتم الوقوف عليه ، وعنده ، إلا في العصر الحديث ، مع محمد عبده وتلامذته ، حيث أمكن ، وربما بشكل واضح لأول مرة ، دعوة ثلاثة أركان أساسية لتكون عماداً لتجربة «كلامية» جديدة حية ثرّة هي : النص والعقل والوجدان .

٥ - وعى ابن خلدون (٨٠٨ هـ/١٤٠٦م) وعياً تاماً وجهي العلم اللذين يخوض فيهما البشر ويتداولونهما في الأمصار إلى عهده تحصيلاً وعلماً ، إذ رد أولهما إلى صنف طبيعي يهتدي إليه الإنسان بفكره ويتمثل في العلوم الحكمية الفلسفية ، وثانيهما إلى صنف «نقلي وضعي» يأخذه عمن وضعه ويستند إلى الخبر عن الواضع الشرعي ولا مجال فيه للعقل إلا في إلحاق الفروع من المسائل بالأصول ، أي التشريعات المأخوذة من الكتاب والسنة بالنص أو بالإجماع أو بالإلحاق (١٦) . وأثنى ثناءً عاطراً على أبي الحسن الأشعري «إمام المتكلمين» الذي «توسط بين الطرق» وجمع بين العقل والنقل . لكن ابن خلدون بيّن حدود العقل وكشف عن الطابع العارض للعلوم الفلسفية وعن ضررها في الدين ، مما يسوغ إبطالها وفساد منتحلها (١٧) ، في الوقت الذي انتهى إلى أن علم الكلام الذي «يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة» (١٨) غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم ، إذ «الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا ، والأئمة من أهل السنة قد كفونا شأنهم فيما دونوا وكتبوا ، والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا ، وأما الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزه الباري عن كثير من إيهاماته وإطلاقاته (. .) لكن فائدته في آحاد الناس وطلبة العلم فائدة معتبرة ، إذ لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها» (١٩) . وليس غريباً أن يتنكب ابن خلدون

على هذا النحو عن هذه الطرق جميعاً ، فقد استنبط علماً جديداً أودعه كتاباً عجيب المذهب مبتدع الطريقة والأسلوب شرح فيه أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من الأعراض الذاتية والعلل والأسباب (٢٠) . لقد سار ابن خلدون في دورب أخرى جديدة لم يألفها القدماء كثيراً . بيد أن طريق القدماء في أمور الدين والدنيا ، والنقل والعقل ، لم تَدْرُس وتتبدد ، وإنما عاود الناس السير فيها من بعد ابن خلدون بعد وقوف طويل عند ما استقر من أمور . وأعلن ذلك عن نفسه في الحركات الدينية التي شهدها الحجاز وبعض مناطق القارة الإفريقية في صور المذاهب الوهابية والسنوسية والمهدية ، وهي حركات تتوخى البساطة وتقف من الأشياء عند وجوه من الحياة لا تتعداها وتسير في دروب فرعية تتوسل لأمورها فيها بظاهر (النص) أو ببعض التجارب الروحية أو العملية المبتسرة . ومن المؤكد أن إشكالية الأشعري القديمة لا تحتل فيها أية مكانة جوهرية . ومن واجبنا أن نتجول في تونس ومصر وسورية ، منذ مطالع القرن التاسع عشر ، لكي نرى من يعود من جديد إلى إشكالية الطريق القديم ليعاود السير فيه ثم ليتحول إلى «طريق جديد» . لكن أطراف الإشكالية قد طالها قدر جليل من التغيير والتبديل ، الظاهري في حقيقة الأمر ، لأن جوهر القضية ظل هو هو . لقد كان العقل والنقل والمركب منهما أساس الإشكالية القديمة أما الآن فقد أصبح طرفا هذه الإشكالية منذ دخول العالم الإسلامي ، برأس حربته الدولة العثمانية ، في الآفاق الأوروبية وفي العصور الحديثة ، هما الإسلام بجملته من طرف ، والغرب وحضارته من طرف آخر . بيد أن الإسلام لم يكن يمثل ، مبدئياً ، في هذا التقابل ، إلا الدين أو الوحي والتراث ، بينما كان الغرب يمثل فيه العقل والعلم الحديث . أما العالم الجديد حقاً على أرض الواقع فقد كان «التقدم» الهائل الذي أحرزه الغرب في جميع

المضامير: العلمية والفكرية والصنعية والعسكرية، وبكلمة الحضارية، أو كما عبّر مفكرو العرب والإسلام المحدثون «التمدن» الذي خوّل الغرب امتلاك ناصية الغلبة على كل ما عداه ومن عاداه. لقد أصبحت الهوة عميقة جداً بين الإسلام وبين الغرب. وكان من الواضح أن قوة الغرب، التي كانت معالمها قد بدأت في التحدد والتنامي منذ تحوّل الغرب عن المثال اليوناني في العلم التأملي المنزه عن الغرض إلى تجسيد كلمة بيكون المشهورة: العلم قدرة، قد باتت تمثل خطراً حقيقياً ماثلاً أمام العالم الإسلامي ومقدراته. وقد عبّر عن هذا الوضع الجديد واحد من كبار أولئك المفكرين الذين وعوا واقع الحال في أواسط القرن التاسع عشر، خير الدين التونسي (١٨١٠-١٨٨٩)، حين قال كلمته النافذة التي نقلها عن بعض أعيان أوروبا: «إن التمدن الأورباوي تدفق سيله في الأرض فلا يعارضه شيء إلا واستأصلته قوة تياره المتتابع فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك إلا إذا حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق»(٢١).

لقد بدأ الإسلام عملية الدخول في العالم الحديث منذ أن وعى ابن خلدون واقعة الانهيار ونبه إلى الدورة البديلة التي تحددت بقدوم الأتراك والدولة العثمانية. لكن توغل هذه الدولة في الحدود الأوروبية، والتوغل المضاد للدول الأوروبية في أرض الإسلام، وبخاصة مع حملة بونابرت على مصر، قد وضعا الإسلام وأوروبا وجهاً لوجه، من جديد. وكان الصراع المميت الذي استمر قروناً عدة هو قانون هذا التقابل. ومن الطبيعي ألا يكون الصراع العسكري هو الحد الوحيد لهذا التقابل، فقد صاحب الصراع العسكري صراع ثقافي أيديولوجي لا يرحم ترتب عليه، داخل عالم الإسلام، تحولات كبرى أبرزها التفاوت والتباين في الطرق المختارة لإدراك النهضة والتقدم، وتجذّر النزعة العملية المشخصة، أي

السياسية ، في سبيل الخروج من حالة الانحطاط والدخول في حالة النهضة .

لقد كانت الطرق الجديدة عديدة ، بيد أنها لم تكن جميعاً طرقاً رئيسة . وبقدر كبير من الحصر نستطيع أن نتبيّن ، منذ مطالع القرن الثامن عشر حتى مطالع القرن الحالي ، تيارين كبيرين رئيسين تولد بينهما ، في لحظة ما من البدايات ، تيار ثالث توسطهما . أما التيار الأول فيمكن أن نسميه بقدر كبير من التحفظ ، التيار الديني السلفي ، ولعل الأمثل أن نسميه بالتيار الاتباعيّ . وأما التيار الثاني فيمكن أن نسقط عليه التسمية الغربية المتمثلة في مصطلح الليبرالية ، وما يسمى بالعلمانية وجه من وجوهها . وبين التيارين المتقابلين هذين تيار ثالث متوسط يمكن أن أقترح للدلالة عليه مصطلح «التَمَدُّنيّ» .

ترتد جذور التيار الاتباعي في الإسلام الحديث إلى عهود سابقة تليدة . ويمكن القول إنها تبدأ بتيار أصحاب الحديث الذي تزعمه أمثال سفيان الثوري وسفيان بن عُيَيْنَة ويزيد بن هارون وأحمد بن نصر الخزاعي وأحمد بن حنبل وتلامذته إلى ابن تيمية . ثم يمتد في الأعصر الحديثة ليطوي تحت جناحيه بقدر ما الوهابية والسنوسية والمهدية ، وبقدر أقل التيار «الإصلاحي» عند محمد عبده ورشيد رضا والإخوان المسلمين ، وبقدر أعظم تقي الدين النبهاني وحزبه ، حزب التحرير الإسلامي ، وبقدر أكثر عظماً أيضاً الجماعات الإسلامية المعاصرة التي أُطلق عليها اسم «الأصولية الإسلامية» . والحقيقة أننا نجافي الدقة والصواب إن نحن نظرنا إلى هذه الحركات جميعاً بما هي حركات اتباعية بإطلاق ، بمعنى أن تكون حركات تتعلق تعلقاً متفرداً بالأصل الديني والتراثي أساساً لحياة المجتمع والفرد وصيرورتهما . لكن من الحق أننا نتبين في ثنايا هذه التيارات بجملتها روحاً عامة تتمسك بالنص الديني وبالتراث الاتباعي أصلاً

ومبدأ لكل نظر وفعل ، وتفتعل في جل الأحيان ، وليس فيها جميعاً ، حالة الخصومة مع العقل والعلم والحداثة . وقد تكون كراهة الحداثة سمة عامة مشتركة عند جل هذه الحركات ، برغم ما يقدمه بعضها من إسهامات مهمة في تحرير الإنسان من سلطة الخرافات والأوهام . وبشكل عام يمكننا القول إن إشكالية الاتباعية الإسلامية الحديثة تظل إشكالية العودة إلى النص ، وإحياء النص في حياة الفرد والجماعة . ومعنى ذلك أن مفهوم التوحيد يظل عنصراً مركزياً في هذه الإشكالية ، وذلك على نحو يجعل من الفكر العقيدي فكراً «إلهيّ المركز» ينشد تنقية الفكر الديني من جميع الشوائب والأكدار أو يشحن مفهوم التوحيد بمضامين روحية جديدة بالتأكيد على أن المطلوب ليس هو العلم بالله أي بوجوده وإنما الاتصال به وتجديد الصلة به عن طريق توفير الدافع الداخلي الذي يجعل قلب المؤمن «ينتفض» ويسترد الحياة فينتصر على الجمود والخمول والعطالة ، على ما يرى محمد إقبال(٢٢) ، أو أن يشعر هذا المؤمن بأن الله يملأ نفسه ويفجر طاقاته ، على ما يرى مالك بن نبي(٢٣) . أما النظرة الاتباعية إلى التراث فتقول : «إن حضارة متكاملة قد تشكلت وآتت ثمارها ، هي الحضارة العربية الإسلامية ، وأن هذه الحضارة ، بمضمونها التراثي ، ليست مجرد انجازات عادية عارضة ـ برغم ما فيها من عارض ـ وإنما هي في صميمها روح ونمط في التفكر والفعل والعيش ، قد أثبتت بلا نزاع جدارتها ، وأنها خير حضارة أبدعها الإنسان ، وأن أي قصد لاستبدال حضارة أخرى بهذه الحضارة لا يمكن أن يعبر إلا عن إرادة بتراء . وقد تضيف ، لتعزيز هذه النظرة ، القول إن الإنسان ، في الحضارات الأخرى ـ حتى في الحديثة المتقدمة منها ـ لم يلقَ إلا الشقاء والبؤس والطرق التي لا تؤدي إلى شيء . أما في تلك الحضارة فقد بلغ من السعادة حظّاً لا مزيد عليه في هذه الحياة الدنيا»(٢٤) .

لكن العصور الحديثة وانتصار الغرب وقيمه ، ووصول وهج هذه الانتصارات إلى عقر دار الإسلام في جميع بقاعه قد نشرت القيم الغربية ، إلى جانب المصنوعات الغربية ، وولدت النقيض الليبرالي والعلماني للاتباعية الإسلامية أو السلفية . ومن الطبيعي أن تكون النزعة الإنسانية المركز التي تمجد العلم والعقل والإنسان هي النزعة التي يتعلق بها المفكرون «الأحرار» في العالم الإسلامي . أما لسان حالهم في المسألة الحضارية فيرتد إلى القول : «إن طاقات الإنسان الخلاقة قد عطلت في التراث السالف وفي التقليد ، وأن الإنسان لم ينته أمره عند الحدود التي انتهى إليها في العصور التي مضت والحقب التي درست ، وأن من الضروري ، ومن الممكن تفجير هذه الطاقات بعملية تجاوز كامل للماضي وبناء جديد للإنسان بتحريره من قيود القيم والتقليد وإطلاق قدراته الكامنة المبدعة كي يتسنى له تحقيق ما ينتظر منه مما لم يخطر في بال القدماء ولا في بال أحد»(٢٥) .

إن هذا التقابل يتضمن تقابلات عدة : الماضي والمستقبل ، التراث والحداثة ، النص والعقل ، الوحي والعلم ، الدين والمدنية ، الله والإنسان ، الحقيقة ـ الأصل والتاريخ . . . فهل ثمة طريق للخروج من حالة التقابل الجذري هذه ، شبيه بالطريق الذي اصطنعه الأشعري حين توسط بين النقل والعقل؟ لم يكن ثمة مفر من ذلك ، وقد أقدم على هذه العملية نفر من الكتاب والمفكرين الذين حرصوا على أن يستبدلوا بالعلاقة الصدامية بين الإسلام والمدنية ، وبين الدين والعلم ، والروح والعقل ، أو التراث والحداثة ، علاقة شمولية تُحِلّ التركيب والتفاهم محل التفكيك والنفور . وقائمة المفكرين الذين نهجوا هذا المنهج طويلة جداً ، أولها حسن العطار وليس آخرها مالك بن نبي . إنهم يمثلون التيار « التمدني» الذي أخذ على عاتقه مهمة التوسط من جديد بين الاتباعية من ناحية وبين الليبرالية والعلمانية من ناحية ثانية .

٦ - كان الشيخ حسن العطار (١١٨٠ هـ/١٧٦٦ ـ ١٢٥٠/١٨٣٥) الذي شهد الحملة الفرنسية على مصر هو ، تقريباً ، أول من سار في الطريق الجديد ، إذ اتصل بعلماء هذه الحملة واطلع على أشياء من كتبهم وآلاتهم الفلكية والهندسية وعلى بعض تجاربهم العلمية ، فاعترته الدهشة وتلا ذلك الإعجاب ، ثم هذه القولة النافذة : «إن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها»(٢٦) . وقد استجاب والي مصر محمد علي لروح هذه الكلمة حين شرع في إرسال البعثات العلمية إلى أوروبا وإلى فرنسا بوجه خاص لتحصيل علومها والعودة بها إلى البلاد ، مما ترتب عليه تعزيز هذا التيار ونشر أعلامه في القطر المصري . وكان مما عبر عنه أوائل المبعوثين العائدين من أوروبا ملاحظة أمر جليل هو أن البلاد الإسلامية «قد برعت في العلوم الشرعية والعمل بها وفي العلوم العقلية» وأنها «أهملت العلوم الحكمية بجملتها» ولم تعن إلا بالشريعة واللغة فصار لزاماً عليها «الاشتغال بالعلوم والفنون والصنائع النافعة» التي تقود إلى «التمدن»(٢٧) . وقد رد الطهطاوي حالة «تقدم التمدن» إلى ما أسماه بالبراعة في «المنافع العمومية» أو «الأندوستريا» ، وجعل للتمدن أصلين : «معنوي ، وهو التمدن في الأخلاق والعوائد والآداب ، يعني التمدن في الدين والشريعة ، وبهذا القسم قوام الملة المتمدنة التي تسمى باسم دينها وجنسها لتتميز عن غيرها (. .) والقسم الثاني تمدن مادي ، وهو التقدم في المنافع العمومية (. .) ومداره على العمل وصناعة اليد» (٢٨) . على هذا النحو رسم الطهطاوي مركّب النهضة والمستقبل : الدين من طرف ، والتمدن من طرف . ولأولئك الذين زعموا ـ ولأولئك الذين سيزعمون ـ أن مثل هذا الطريق بدعة وخروج عن دائرة السلف قال الطهطاوي : «إن المعارف الآن سائرة بسيرة مستجدة في نظريات العلوم والفنون الصناعية التي هي جديرة بأن تسمى بالحكمة العملية والطرق

المعاشية . ومع ذلك فلم يزل التشبث بالعلوم الشرعة والأدبية ومعرفة اللغات الأجنبية والوقوف على معارف كل مملكة ومدينة مما يكسب الديار المصرية المنافع الضرورية ومحاسن الزينة . فهذا طرز جديد في التعلم والتعليم وبحث مفيد يضم حديث المعارف الحالية إلى القديم ، وهو من بدائع التنظيم ، وإذا أخذ حقه من حسن التدبير والاقتصاد فيه استحق مرتبة التعظيم» . ثم يتابع ، رداً على أولئك الذين يزعمون أن زمن الخلف تجرد عن فضائل السلف وأن الزمان لا ينصلح إذ صار عرضة للتلف ، وأن الأخذ بالعلوم والفنون الصناعية الجديدة بدعة ، ويقول : «فليس كل مبتدع مذموماً ، بل أكثره مستحسن على الخصوص والعموم ، فإن الله سبحانه وتعالى جرت عادته بطيّ الأشياء في خزائن الأسرار ليتشبث النوع البشري بعقله وفكره ويخرجها من حيز الخفاء إلى حيز الظهور حتى تبلغ مبلغ الانتشار والاشتهار (. .) فمخترعات هذه الأعصر المتلقاة عند الرعايا والملوك بالقبول ، كلها من أشرف ثمرات العقول يرثها على التعاقب الآخر عن الأول ، ويبرزها في قالب أكمل من السابق وأفضل ، فهي صرف لرفاهية العباد وعمارة البلاد» ، على ما بسطه أحسن بسط «حكيم السياسة خير الدين باشا» في كتابه (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك) . فمن أجل «أبهة الإسلام» ورفعة شأن «الأوطان المحمدية» وترقي «الديار الإسلامية» درجة الكمال العلية لا بد من أخذ «العلوم النافعة والمنافع العمومية» وتقديمها والتَقوّى بها[٢٩] .

والحقيقة أن بذور هذا الموقف حاضرة في فكر الشيخ قبادو التونسي الذي قدّر أن الهوّة الحادثة بين الفرنجة الذين حازوا القوة ، وبين الممالك الإسلامية التي أغرقت في الضلال والضعف ، راجعة إلى اطِّراح أبناء هذه الممالك لمبدأ العلية وإنكارهم للقوانين وللأسباب الفاعلة في الطبيعة ، ولتعلق الفرنجة بهذه الأسباب والقوانين . أما الخروج من هذه

الحالة وردم الهوة بين الجانبين فلن تتم إلا بتقوية الإسلام بأسباب تقدم الغرب الماثلة في العلوم الرياضية والطبيعية وفي الصناعات والتعاليم الحربية ، أي في التركيب بين الإسلام والتمدن الأوروبي الحديث . وهذا هو عين ما اتجه إليه ، مع قبادو والطهطاوي ، خير الدين التونسي (١٢٢٥/١٨١٠ ـ ١٣٠٨/١٨٨٩) الذي حذر من الغرق إن لم تحذُ الممالك الإسلامية حذو أوروبا في نشدان التمدن ، وأكد أن الشريعة الإسلامية قد تكفلت بمصالح الدارين على حد سواء : الدنيا والآخرة ، وجعلت من التنظيم الدنيوي أساساً متيناً لاستقامة نظام الدين . والحقيقة أن الذي بعث على مشروع خير الدين ، وفقاً لتأكيداته الثابتة «أمران آيلان إلى قصد واحد : أحدهما إغراء ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسة والعلم بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية وتنمية أسباب تمدنها بمثل توسيع دوائر العلوم العرفان ، وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة ، وترويج سائر الصناعات ونفي أسباب البطالة . وأساس جميع ذلك حسن الإمارة المتولد منه الأمن ، المتولد منه الأمل ، المتولد منه إتقان العمل المشاهد في الممالك الأورباوية بالعيان وليس بعده بيان ، ثانيهما تحذير ذوي الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم في الإعراض عما يحمد من سيرة الغير الموافقة لشرعنا بمجرد ما انتعش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتيب ينبغي أن يهجر ، وتآليفهم في ذلك يجب أن تُنبذ ولا تُذكر ، حتى أنهم يشددون الإنكار على من يستحسن منها شيئاً»[٣٠] . وواضح في أقوال خيرالدين حرصه على تسويغ التركيب بين معطيات الشريعة الإسلامية وبين التنظيمات الدنيوية المفيدة ، حرصاً يذكرنا بالقضية نفسها التي تصدى لها فلاسفة الإسلام في القرن الثالث الهجري ، منذ الكندي ، من أمر التوفيق بين الحكمة والشريعة أو بين الدين والدنيا والجمع بينهما وفقاً

للمبدأ الذهبي : أن شأن الناقد البصير تمييز الحق بمسبار النظر في الشيء المعروض عليه قولاً كان أو فعلاً ، فإن وجده صواباً قبله واتبعه سواء أكان صاحبه من أهل الحق أم من غيرهم ، فليس بالرجال يُعرف الحق بل بالحق تُعرف الرجال ، والحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها [٣١] .

وفي رأي خير الدين أن الارتقاء العظيم للأمة الإسلامية في الماضي قد استند إلى هاتين الدعامتين الكبيرتين : نفوذ أحكام الشريعة ، ونمو العمران ، في ظل قيم العدل والشورى . والمستقبل مرهون أيضاً بهذه القيم النافذة التي هي مرجع التقدم الأورباوي في العصر الحديث . وإن الدور الجديد المنوط بعلماء الإسلام ، إلى جانب رجال السياسة ، يكمن في عدم الوقوف عند أحكام الشريعة وحدها وإنما أن يجروا أيضاً وراء الأحوال الدنيوية الضرورية لرفعة الأمة والشريعة . وتلك هي القاعدة الذهبية التي ستقف عندها وتتعلق بها قافلة طويلة من المفكرين التمدنيين الذين سيأتون من بعد خير الدين : شكيب أرسلان ، محمود شكري الألوسي ، طاهر الجزائري ، عبد القادر المغربي ، حسين الجسر ، طنطاوي جوهري ، الطاهر الحداد ، محب الدين الخطيب ، محمد رشيد رضا ، عبد الحميد الزهراوي ، رفيق العظم ، عبد الرحمن الكواكبي ، علي يوسف ، محمد فريد وجدي ، علال الفاسي ، مالك بن نبي . . الخ . ولا شك في أن قائمة أخرى طويلة لكتاب ومفكرين مسلمين من أقطار إسلامية أخرى غير عربية يمكن أن تضاف إلى قائمة هؤلاء المفكرين المسلمين العرب .

وخالص الرأي عند هؤلاء وأولئك الدعوة إلى التركيب بين الإسلام والمدنية ، بين الدين والدنيا ، بين النص والعقل ، ونبذ كل محاولة للاجتزاء بأحد طرفي هذه المعادلة دون الآخر . فهم يأبون الأخذ بمفهوم للسلفية يمكن أن يعني الاقتصار على المعطى الديني الناجز على النحو الذي تصوره الواقفون عند النصوص وعند التجربة الإسلامية التي تختزل

كل شيء في العلوم الدينية أو النقلية . وهم أيضاً ينكرون التنصل من هذه التجربة من أجل الاجتزاء بموقف دنيوي خالص يُنَحّى فيه الإسلام جانباً لصالح نظرة ذات بعد علماني أو ليبرالي أحادي . إنهم ينكرون أن يكون (النص) هو الإطار المرجعي الوحيد للحياة في الدنيا ، مثلما ينكرون بالقدر نفسه رد وجود الإنسان وحياته على الأرض إلى العلم الخالص . فمسايرة قوانين الحياة وشروطها تُلزم بالأخذ بالتنظيمات الدنيوية والتمدنية الحديثة ، والخلاص النهائي الأخروي يفرض الانصياع للأوامر والنواهي الدينية . ولم يقتصر الأمر ، عند فريق جليل من هؤلاء المفكرين ، على الجمع بين العقل والنقل في مركّب واحد وإنما تعدى ذلك إلى إدخال أصل جديد ثالث في هذا المركب هو «الوجدان» . ومع هذا الأصل خطا علم الكلام التقليدي القديم خطوة جديدة حاسمة جعلت منه علماً إنسانياً محرِّراً . وكان محمد عبده (١٢٦٦/١٨٤٩ - ١٣٢٣/١٩٠٥) هو أول من أقدم على هذه الخطوة في (رسالة التوحيد) التي تحمل لهجة جديدة غير مألوفة في مصنفات علم الكلام . لا شك في أن الإطار العام لمعتقدات أهل السنة التقليدية واضح في هذه الرسالة كل الوضوح ، مثلما أنه واضح تماماً فيها أيضاً التعلق بالعقلانية الاعتزالية . لكن محمد عبده يأبى أن تتردد المرجعية الإسلامية للعلم والإيمان بين العقل والنص وحدهما ، ذلك أن للعقل حدوداً لا يتخطاها إذ هو لا يدرك إلا عوارض بعض الكائنات أما الوصول إلى كنهها فأمر يمتنع عليه ، ولا يجوز أن يتوجه الخطاب الديني إليه وحده ، وذلك برغم أهميته القصوى في تأسيس الإيمان . وكذلك فإن التقريرات النصية الخالصة التي لا تصل إلا إلى السمع لا تكفي وحدها لبناء العقيدة الحية . ثمة ، في رأي محمد عبده ، سلطة يمكن اعتبارها ، في دائرة الإيمان والعقيدة ، أقوى السلطات ، هي سلطة الوجدان «المطلّة على سر القهر المحيط من كل جانب» ، البانية

للعقيدة الدينية التي بفضلها وحدها «يمكن للعيون أن تبكي ، وللزفرات أن تصعد ، وللقلوب أن تخشع»[٣٢] . وهكذا فإن «التوحيد» يصبح عند محمد عبده ، بفضل النص والعقل والوجدان ، طاقة محرِّرة من الطراز الأول ، ويصبح معنى «الشهادة» اجتثاث جذور الفتنة بكل صورها وأشكالها أولاً ، أي تطهير العقول الفاسدة والعقائد الخرافية والارتفاع بالإنسان إلى أسمى مراتب الكرامة» . وتعني الشهادة أو التوحيد ثانياً «رد الحرية إلى الإنسان وإطلاق إرادته من القيود التي تكبلها» ، كما تعني ثالثاً «حرباً على التقليد» ، ورابعاً «رد الكثرة إلى الوحدة والتنابذ والفرقة والتخالف إلى الاتحاد والألفة والتجمع» [٣٣] . وإذا كان التوحيد قد فقد هذه المعاني جميعاً ، وهي معانٍ ينبغي استردادها بدون ضعف ، فليس ذلك بسبب جمود في طبيعة الإسلام نفسه ، وإنما بسبب جمود عرض على قلوب المسلمين وأفئدتهم ، ومن مظاهر هذا الجمود تحوّل الإسلام من «دين عربي» إلى «علم عربي» ، ومن عقيدة ينبوع اليقين فيها العقل إلى عقيدة أصل الإيمان فيها هو النقل . والحقيقة أن الدين الكامل يستند إلى تعاون العقل والوجدان ، إذ هما «عينان للنفس تنظر بهما : عين تقع على القريب وأخرى تمتد إلى البعيد ، العقل ينظر في الغايات والأسباب والمسببات والبسائط والمركبات ، والوجدان يقع على مشاهدات الحس الباطني وعلى الحدوس الشعورية والوجودية المباشرة . والنفس في حاجة إلى كلتا هاتين العينين ، والدين الكامل «علم وذوق ، عقل وقلب ، برهان وإذعان ، فكر ووجدان» [٣٤] . ومثل هذا الدين سيكون ثورة على الجمود والتقليد ، ولن يقف عثرة في طريق المدنية ، وإنما على العكس من ذلك «سيهذبها وينقيها من أوضارها» . من أجل هذا كان لا بد من «حركة دينية» ، وفقاً لمصطلح جمال الدين الأفغاني ، هي في الحقيقة «إصلاح ديني» أو «إصلاح إسلامي» وفقاً لمصطلح عبدالقادر المغربي ، ينشد تنقية

التعاليم الدينية ويصلحها إصلاحاً «علمياً ودينياً وأخلاقياً» ويثبت بأن «ديننا يؤاخي المدنية ويلائم المصالح البشرية» ، وبأنه مصدر للأفعال الخلقية الطيبة المنبثقة عن «عاطفة الخير» وعن السائق الداخلي المسمى بالضمير أو الوجدان(٣٥) .

وقد عزز هذا الاتجاه إلى العالم «الباطن» وإلى الذات والوجدان الأخلاقي الداخلي نفر من المفكرين الذين جاءوا بعد محمد عبده ، من أمثال محمد رشيد رضا وحسن البنا ، وبشكل أخص الشيخ عبد الحميد ابن باديس (ت ١٣٥٩/١٩٤٠) ، وعثمان أمين ، ومالك بن نبي ، وغيرهم كثيرون لا يحصيهم عد إلى يومنا هذا . وكلهم تعلقوا بثالوث النص والعقل والوجدان أصولاً للنهج الإسلامي القويم في النظر والفعل .

ومع ذلك فقد ظل لثنائية النص والعقل القديمة أنصارها الذين نسبوا أنفسهم صراحة إلى المذهب الأشعري ووجدوا في بعض الفلسفات الأوروبية الحديثة ما يعزز المرتكزات التقليدية التي استندوا إليها . ويحتل شيخ الإسلام (للدولة العثمانية) مصطفى صبري (١٩٥٤) مكانة بارزة في هذا التيار . ومع أن مصطفى صبري يبدو لأول وهلة خصماً للحداثة والعصريين إلا أنه في حقيقة الأمر لم يكن خصماً إلا لأولئك الذين رأى أنهم يصوبون سهامهم إلى قواعد الإيمان والمجتمع والدولة في الإسلام من أصحاب «دولة العلم» العلمانية . وقد خص مصطفى صبري بنقده العنيف «مبدأ التحول العصري من النبوة إلى العبقرية» فحمل على «المتعلمين العصريين» من الكتاب الذين رأوا في النبوة «عبقرية لا رسالة من الله»(٣٦) ، وتعلقوا بعقيدة قوية «أرسخها في أذهانهم العلم الحديث المادي الذي يؤمنون به فوق إيمانهم بكتاب الله وسنة رسوله ، وهي إنكار الأمور الغيبية مثل المعجزات والنبوة بمعناها المعروف عند المليين»(٣٧) ، أي بمعنى أنها تنبني على «السماع» لا على العقل . ومع أنه يرى أن الاسلام

«لا يتمشى على خلاف العقل»[٣٨] ، وأن الدليل الشرعي يؤيد البرهان العقلي[٣٩] وأن الإنسان قادر ، بالعقل النظري ، على التدليل على وجود الله ، خلافاً لمذهب (كانت) الذي «أقفل على وجهه باب إثبات الواجب» ووضع وجوده وضعاً بطريق العقل العملي أو الأخلاق [٤٠] ، إلا أنه يتعلق بالمذهب الأشعري الذي «يقتدي» به في القول إن الدليل الشرعي أقوى من البرهان العقلي ، مثلما يقتدي به في الأخذ بالقضاء والقدر و «الجبر المتوسط» وإثبات «العادة» بدلاً من العلية الفاعلة وغير ذلك من القضايا الكلامية . وقد عبر عن مجمل آرائه الفلسفية في كتابه الكبير الذي وسمه بـ (موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين) وجمع فيه «ما يحتاج المتعلم المسلم إلى معرفته من المسائل العلمية والفلسفية لتسلم عقيدته الدينية وتصمد أمام تيارات الزيغ العصري» . أما آراؤه الاجتماعية فتوجهت بالدرجة الأولى إلى مسألة «المرأة» التي تبنى فيها موقفاً نقدياً من دعوة المتفرنجة المصريين من أمثال قاسم أمين وغيره إلى نبذ الحجاب والأخذ بالسفور الأوروبي[٤١] . لكن الصرخة الكبرى التي أطلقها هي تلك التي أعلن فيها (النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة) ، من الاتحاديين والكماليين والعصريين الذين أسقطوا شريعة النبي الإسلامية حين ألغوا الخلافة التي تنوب عنه فكان ذلك بمثابة «طعن للدين من الداخل» وخروج على الحاكمية الإلهية . وستتردد أصداء هذه الصرخة في أرجاء الحركات الإسلامية المعاصرة التي سيرى بعضها في الدولة أو الخلافة الإسلامية طريق الخلاص النهائي .

٧ – وهكذا فإن الطريق الذي كان قد بدا ملكياً لم يلبث أن لحقته في العقود الثلاثة الأخيرة من قرننا الحالي عثرات وعقبات . فلم يعد السير في طريق الاسلام «التمدني» آمناً مطمئناً . ذلك أن «الشجرة الملعونة»

التي شجبها محمد عبده وجعلها أصلاً للبلاء عادت لتنمو من جديد بقوة وعنف . فتحت وطأة صنوف الاحتلال الأجنبي لجل الأقطار الإسلامية ، وتحت وطأة الأنظمة السياسية المشبعة بروح القمع والظلم والتبعية للقوى الخارجية ، ورداً على إخفاقات الأنظمة «الوطنية» و«الجماعية» و«القومية» ، ودرءاً للمفاسد الاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية ، تحولت قطاعات كبيرة من الفئات الشعبية والثقافية والاجتماعية والسياسية إلى النظر للمشكلات القائمة بعين جديدة هي عين « الفعل السياسي» . وهكذا ومع بدايات النصف الثاني من هذا القرن ارتد تقي الدين النبهاني وحزبه ، حزب التحرير الإسلامي ، على النزعة «الأخلاقية التقوية الذاتية» التي وسمت فكر جماعة الإخوان المسلمين . واتجهت هذه الجماعة نفسها في أوائل الخمسينات إلى اختيار طريق الصدام والصراع مع السلطة السياسية في مصر أولاً ثم في غيرها من بعد ذلك . وراحت الراديكالية السياسية تتعزز في صفوف الحركات الإسلامية . ووضع مفكرون سياسيون مناضلون من أمثال سيد قطب «معالم في الطريق» لتغيير النظم السياسية والاجتماعية القائمة في العالم العربي والإسلامي . وراج الكلام على «الحل الإسلامي» بديلاً لجميع الحلول الكونية الأخرى : الشيوعية والاشتراكية والرأسمالية والقومية والعلمانية . واختارت جل «الجماعات الإسلامية» ، الكبيرة منها والصغيرة المتشرذمة على حد سواء ، الطريق السياسي بديلاً لطرق الإصلاح التقليدية التي عرفت من قبل : الدينية ، والاجتماعية ، والأخلاقية . . وسواها . وفي أواخر السبعينات تفجرت «الثورة الإسلامية» في إيران الشيعية بقيادة الإمام آية الله الخميني ، ونجحت الثورة في قلب نظام الحكم «الوطني» العلماني الموالي للغرب ، وأعطى هذا النجاح الجماعات الإسلامية في الأقطار الأخرى الأمل الكبير في مستقبل باهر للإسلام بقيادتها ، وولد ما

تم نعته بـ «الأصولية الإسلامية» ، التي اختارت امتطاء «الشجرة الملعونة» وركبت سبل التحدي والصراع . ومع حراك هذه الجماعات ونشاطاتها العنيفة ومعاداتها الصريحة للأنظمة السياسية وللمجتمعات وللأفراد بدأ يرتسم وجه جديد للإسلام في داخل المجتمعات الإسلامية نفسها وعلى الساحة الكونية الخارجية . أما الطريق «الملكي» الذي اتبعه الرواد الأوائل ولحقتهم فيه قوافل من المفكرين والعلماء والمصلحين فراح ينسحب شيئاً فشيئاً . واليوم يجد الإسلام نفسه في محنة شديدة وفي غربة جديدة . إن الطريق الملكي لم يعد ملكياً . ومن المؤكد أن الإسلام قد أصبح اليوم أكثر من أي وقت مضى في حاجة قصوى إلى أكبر قدر من الحكمة والوعي والذكاء والجهد ، وذلك من أجل أن يُعاد تشكيل صورة محلية وكونية جديدة تعيد إليه الوجه الرحيم الذي أعلنت النصوص الأصلية عنه ، وتضعه من جديد على طريق الخير والرحمة والمثل الطيب الذي يشد إليه القريب والبعيد على حد سواء . وبين الإسلام المواكب لركب البشرية العام ولعصور الحداثة و «ما بعد الحداثة» ، الإسلام المدعو إلى المراجعة العقلانية لمفاهيمه التقليدية في ضوء علوم الإنسان الجديدة وبعيداً عن الأدلجة السياسية المخاطرة ، وبين الإسلام الذي يدعو أصحابه إلى إعلان الحرب على (الغير) والعودة المطلقة إلى (الأنا) وإلى أتون المخاطرات السياسية ، يبدو أنه خير للإسلام اتباع الطريق الذي يهيىء له مواكبة شروط التغير والتقدم والتعدد كي يحافظ على رسالته الشاملة وينأى بنفسه عن حالة القطيعة مع الغير ، وعن الارتداد إلى حدود ذاتٍ مغلقة يتهددها الحصار من كل الجهات .

المصـــادر والمراجـــع

١) كتابي : أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث ، ط ٣ ، عمان ١٩٨٨ ، ص ٢٥ .

٢) صحيح البخاري (كتاب فضائل القـــرآن) ؛ مسند أحمـــد ، طبعة شاكر ، ١ : ١٨٥ .

٣) صبحي الصـــالح : مباحث في علوم القرآن ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط ١٣ ، ١٩٨١ . وجلال الدين السيـوطي : الإتقـان في علوم القـرآن ، ٤ مجلدات ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ، القاهرة ١٩٧٤ .

٤) الخطيب البغدادي : شـرف أصحاب الحديث ، مطبعة جامعــة أنقــرة ، ١٩٧١ ، ص ٨ .

٥) نفسه ، ص ٥٧ .

٦) دراستي : معنى السـلفية ، في : درسات تاريخية ، مهداة الى عبد الكريم غرايبة ، عمان ١٩٨٨ ، (وهي منشورة في هذا الكتاب) .

٧) الناشيء الأكبر : مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات ، قدم له وحققه يوسف فان إس ، فرانتس شتاينربفيسبادن ، بيروت ، ١٩٧١ . وانظر أيضاً أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، جزءان ، عُني بتصحيحه هـ . ريتر ، مطبعة الدولة ، استانبول ، ١٩٣٠ .

٨) ابن خلدون : المقدمة ، الدار التونسية للنشر ، ط ٢ ، تونس ، ١٩٨٩ ، ٢ : ٥٥٧ .

٩) علي سـامي النشـار : نشـأة الفـكر الفلسـفي في الإسـلام ، ط ٨ ، دار المعارف ، القاهرة ، ج ١ ، ص ٣١٤-٣٧١ .

١٠) أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ، ط ٥ ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٥ ، ج ١ ، ص ٢٤-٢٩ .

١١) كتابي : المحنة : بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام ، دار الشروق للنشر والتوزيع ، عمان ، ط ١ ، ١٩٨٩ .

١٢) أبو بكر بن فورك : مجرد مقالات الأشعري ، تحقيق دانيال جيماريه ، بيروت ، دار المشرق ، ١٩٨٧ .

١٣) نفسه ، ص ٢٨٤-٣١٠ .

١٤) نفسه ، ص ١٨٠-١٨٤ .

١٥) ابن رشد : تهافت التهافت ، بيروت ، ١٩٣٠ ، ص ٥٢٣ .

١٦) ابن خلدون : المقدمة ٢ : ٥٢٨ .

١٧) نفسه ، ٢ : ٦٧١ .

١٨) نفسه ، ٢ : ٥٥٧ .

١٩) نفسه ، ٢ : ٥٦٧ .

٢٠) نفسه ، ٢ : ٣٢-٣٣ .

٢١) خير الدين التونسي : أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ، ط ١ ، تونس ، ١٢٨٤ هـ ، ص ٥٠ .

٢٢) محمد إقبال : تجديد الفكر الديني في الإسلام ، ترجمة عباس محمود ، القاهرة ، ١٩٥٥ .

٢٣) مالك بن نبي : وجهة العالم الإسلامي ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، ص ٥٥ .

٢٤) كتابي : نظرية التراث ، دار الشروق ، عمان ، ١٩٨٥ ، ص ٢٣ . (وانظر في هذا الكتاب مقالة : نظر في التراث) .

٢٥) نفسه .

٢٦) علي مبارك : الخطط التوفيقية ، ٤ : ٥٢٨ .

٢٧) رفاعة الطهطاوي : تخليص الإبريز ، القاهرة ، ١٣٢٣/١٩٠٥ ، ص ٩-١١ .

٢٨) نفسه ، ص ٩ .

٢٩) نفسه ، ص ٤٤١-٤٤٤ .

٣٠) خير الدين التونسي : أقوم المسالك ، ص ٥-٦ .

٣١) نفسه ، ص ٦ .

٣٢) محمد عبده : رسالة التوحيد ، ص ١٥٢ .

٣٣) كتابي : أسس التقدم ، ص ٢٠٦-٢٠٧ .

٣٤) محمد عبده : رسالة التوحيد ، ص ١٥٢ .

٣٥) عبد القادر المغربي : الأخلاق والواجبات ، القاهرة ، المطبعة السلفية ، ١٣٣٤ هـ ، ص ٣٦-٣٧ .

٣٦) مصطفى صبري : القول الفصل . . . ، القاهرة ، ١٣٦١ هـ ، ص ٢١ .

٣٧) نفسه ، ص ٢٤ .

٣٨) مصطفى صبري : موقف العقل والعلم والعالم ، القاهرة ، ١٩٥٠ ، جـ ٣ ، ص ٤٤ .

٣٩) نفسه ، ٣ : ٤٦ .

٤٠) نفسه ، ٣ : ٦٥ وما بعدها .

٤١) مصطفى صبري : قولي في المرأة ، القاهرة ، ١٣٥٤ هـ .

مَعنى السَّلفيّة

يكتنف المصطلح الفكري والتاريخي العربي المعاصر اضطراب مفهومي يطال المذاهب والأفكار الكبرى قبل غيرها . ولعل مفهوم «السلفية» واحد من هذه المفاهيم التي يفرض علينا ترددها الواسع واستخدامها اليومي مراجعة دلالتها وضبط حدودها وفقاً لهاجس الدقة والوضوح والتمييز ، وبعيداً عن روح السجال الأيديولوجي التي توجه الخطاب العربي والإسلامي المعاصر .

والواقع أن بعض الحركات السياسية ـ الدينية قد نجحت منذ القرن الثامن عشر في أن تتمثل نفسها وريثاً شرعياً «للسلف الصالح» ، على نهجه تسير وبمذهبه تأخذ وبأصوله تقتدي وتلتزم . ثم شهد «عصر النهضة» ، فيما شهد ، تياراً إصلاحياً دينياً جعل «السلفية» دعامة مركزية من دعائمه . وانشعب هذا التيار جماعات وأحزاباً وفرقاً ودعاة أفراداً يتعلقون جميعاً بالسلفية والسلف ويتوسلون بهما في جهودهم من أجل إدراك النهضة أو التقدم أو النجاة أو ما شابه ذلك من مصطلحات جارية في الكتابات العربية الحديثة . وليس من العسير وضع قائمة طويلة بأسماء جميع الذين نسبوا أنفسهم إلى السلفية . بيد أن ذلك ليس ضرورياً بأي حال من الأحوال . وما هو أخطر من ذلك وأجل هو أن نلاحظ أن المفهوم نفسه ، مفهوم السلفية ، غير محدد تمام التحديد لا في الدوائر السلفية نفسها ، ولا في الدوائر «الابتداعية» المناهضة لها . والمصطلح يستخدم هنا وهناك بتعميم كبير يسمح بتوظيفه لأغراض «أيديولوجية» خالصة . أما المضمون الأصلي الدقيق له ، وأما ما يعنيه أن يتعلق إنسان ما أو جماعة ما

بمذهب (السلف) أو بالسلف الصالح ، وبالتالي بالسلفية ، فذلك ما يزال في حاجة ماسة إلى بيان .

ما هو إذن معيارنا الصارم في فهمنا لهذا المصطلح الجليل الذي يحتل مكانة مركزية في الفكر النظري والعملي العربي المعاصر؟ الجواب أنه ليس لدينا إلا معطيات التاريخ من أجل تبيان ذلك وترجمته . أما الإسقاطات الحديثة أو «التَلَبُّسات» المعاصرة فليس يتبقى لها بعد هذا التبيان من قوة وأساس إلا بقدر ما تتسق مع المضمون التاريخي للمفهوم ومع الإطار الدلالي له ، هذا الإطار الذي يعكس رجعاً إيمانياً تَقَوِيّاً صريحاً .

وليس القصد متابعة المفاهيم والدلالات الحديثة والمعاصرة للمصطلح أو التيار ، فذلك فرع للأصل سواءٌ أكان هذا الفرع أميناً في صورة «سلفية» حقيقية ، أم أقل أمانة في صورة «سلفية مُحْدَثة» ، أم جهازاً مخترعاً من آليات ووسائل الإعلام الحديث في صورة «أصولية» غير مرضيٍّ عنها . إن القصد هو العودة إلى المعطيات التاريخية مباشرة وإلى دعاوى الذين ينسبون أنفسهم إلى السلفية ويتمثلونها «عقيدة» لهم ، لبيان المفهوم وتجليته ، وذلك عند المواطن والفترات التي تبلورت فيها دعوة سلفية أو موقف سلفي نجم لأول مرة ثم ما لبث أن عاود الظهور من بعد وفقاً للمنطق نفسه أو وفقاً لمنطق مباين .

لا شك في أن تاريخ السلفية لم يكتب بعد . بيد أننا على ثقة من طبيعة الفترات التي نجم فيها «الموقف» السلفي . وبقدر كبير من الاطمئنان نستطيع أن نزعم أن السلفية كانت تنجم في كل مرة يجد «الوعي الإسلامي التَقَوِيّ» أن ما يجسده من عقيدة وما يمثله من أمة أو جماعة مهدد بخطر يبدو له واقعياً تعجز مؤسسة الدولة وولاة الأمور فيها عن التصدي له أو دحره أو تبديده أو تجاوزه . ووفقاً لهذه الإضاءة يمكن أن نتبين ، في الإطار التاريخي الإسلامي ، ظهوراً أول جليلاً لنزعة السلف

ومـذهبـهـم أو تيـارهـم في مطلع القـرن الثـالث الـهـجـري مع (أصـحـاب الحديث) . وقد كـان الخطر البادي آنذاك خطراً حضارياً أو ثقافياً ، حيث اعتقد (أصحاب الحديث) أو النقل أن تيار الرأي والعقل (اليوناني) يمكن أن يأتي على الأسس والأصول المنهجية التي يقوم عليها الإسلام نفسه إتياناً يمكن أن ينذر بضياع الأمة نفسها . وبيّن أنّ «مُحْدَثات الأمور» كانت هي الهدف الذي وجّه إليه «السلفيون» آنذاك سهامهم . ولم تكن المقاومة الحنبلية ، ومقاومة أصحاب الحديث بعامة للخليفة المأمون الذي أعلن محنة القول بخلق القرآن في عام ٢١٨ هـ إلا الفرصة الذهبية التي هيأت الشروط الموضوعية لتبلور «الموقف» السلفي في تيار واضح متميز لأول مرة .

ثم نستطيع أن نتبيّن ظهوراً ثانياً جليلاً للنزعة السلفية عند نهاية الخلافة العباسية وغبّ سقوط بغداد في أيدي التتار عام ٦٥٦ هـ ، حيث يحمّل ابن تيمية أهل البدع من جهمية وقدرية وباطنية وصوفية وفلاسفة مسؤولية السقوط ، ويشن عليهم حملة عنيفة داعياً إلى إحياء عقيدة السلف ومنهجهم ، فيتابعه في ذلك نفر جليل .

ونشهد بعد ذلك نهضة جديدة للسلفية ترافق جهود الإصلاح الحديثة في الحجاز مع الحركة الوهابية ، وفي القرن الأخير ، من حياة الدولة العثمانية حيث يلحظ «السلفيون المحدثون» ارتفاع التمدن الغربي وارتقاءه ، وخطره على عالم العرب والإسلام ، فيدعون إلى التعلق بالأصل الذي قام عليه التمدن الإسلامي وإلى نبذ جميع البدع والضلالات ومحدثات الأمور التي صاحبت حالة الجمود في الدين والجمود على الموجود . وقد استمرت هذه الحركة طيلة فترة «الانحطاط» العثماني وطيلة الفترة التي شهدت حركات التحرر من سلطان الاستعمار الغربي . بيد أن نجوم حركات أخرى ذات طبيعة مباينة ، كالحركات القومية والجماعية ، قد قلل من دور الحركة السلفية بوجه عام . ولم تنتعش هذه الحركة من جديد إلا

بعد ما يحلو للسلفيين المعاصرين أن يسموه ـ ويشاركهم في ذلك بعض النقاد الذين ينتسبون إلى تيارات أيديولوجية مباينة ـ بإخفاق الأنظمة «التقدمية» و«القومية» في تحقيق مشاريع التحرر والتقدم . ومن الثابت أن التراجع العميق المرير الذي أصاب الحركة الوطنية العربية بعد حزيران ١٩٦٧ قد أدى دوراً حاسماً في تعاظم السلفية في صورة ما يطلق عليه الإسلاميون اسم «الصحوة الإسلامية» وما يسميه آخرون بـ «الأصولية» الإسلامية . وكذلك كان لتأصّل النزعة «القطرية» في الأنظمة العربية دور لاينكر في هذه «الصحوة» . أما الانقلاب الديني ـ السياسي الإيراني فقد عزّز ، في بداياته ، هذه النزعة بشكل عام ، لكن التطورات المشخصة ما لبثت أن عدّلت من التشدد فيها وإن ظلت بعض الأطراف أو الفئات على حالها . بيد أن من الحق أن يقال ـ وسيبين هذا البحث عن ذلك ـ أن أية حركة «انقلابية» أو «ثورية» لا يمكن أن تنتسب انتساباً حقيقياً أو تاماً إلى النزعة «السلفية» التي تقدمها لنا الصورة التاريخية الدقيقة .

لا شك في أن هذه الحالات ليست هي الحالات الوحيدة في التاريخ العربي الإسلامي التي ازدهر فيها الموقف السلفي . كما أنه لا سبيل إلى إنكار الطابع الاجتزائي المبتسر لهذا التفسير «الخارجي» الذي يربط بين انبعاث السلفية وبين «شدة» الأوضاع التاريخية . إذ ليس يخفى أن هذه «الشدة» يمكن أن تولّد هي نفسها مواقف أخرى غير سلفية البتة . فالموقف «الثوري» من التراث والسلف ، في تفسير للأحداث ذي طابع أحاديّ ، يحمّل هو أيضاً قوى التراث والسلف مسؤولية الإخفاق والهزائم المتلاحقة . والحقيقة أن «الشدة» قد صاحبت دوماً «النهضة السلفية» ، لكنها قد لا تكون العلة الوحيدة لها .

ما هي إذن حدود السلفية التاريخية؟ وما هي الأصول التي تستند إليها؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تقضي بأن نرجع مباشرة إلى النصوص

الرئيسة التي تتعلق بالسلف والتي ينسب أصحابها فيها أنفسهم إلى مذهب السلف ، ونجرّد منها طبيعة الموقف السلفي وحدوده وأصوله .

لا شك في أن كلمة عبد الله بن مسعود : «اتبعوا ولا تبتدعوا» ، يمكن أن تستجمع ، ابتداءً ، كامل الموقف السلفي ، وتقدّم مرة واحدة مفتاحه الذهبي . وإن شئنا مزيداً من التدقيق والإبانة من أجل إدراك الركائز الأساسية التي يستند إليها هذا الموقف ، علينا أن نذهب إلى مجمل الأعمال الكلاسيكية التي تمثل الإطار المرجعي والقاعدة التاريخية الصلبة له . ونحن نستطيع أن نزعم ، بقدر كبير من الاطمئنان ، أن من الممكن تجريد هذا الموقف من عقائد وأعمال عدد من المحدّثين البغداديين والشاميين من أمثال أمية بن عثمان الدمشقي (- ٢٢٥ هـ) وأحمد بن حنبل (- ٢٤١ هـ) وأبي جعفر الطحاوي (- ٣٢١ هـ) ، و«أصحاب الحديث وأهل السنة» وابن بطة العكبري الحنبلي (- ٣٨٧ هـ) وأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (- ٤٥٨ هـ) وغيرهم في مرحلة أولى ، ومن أعمال أبي شامة المقدسي (- ٦٦٥ هـ) وتقي الدين ابن تيمية (- ٧٢٨ هـ) ومدرسته وفيها ابن قيم الجوزية (- ٧٥١ هـ) وابن رجب الحنبلي (- ٧٩٥هـ) في مرحلة ثانية ، ثم ـ في هذه الفترة الأخيرة نفسها ـ من شرح علي بن محمد بن أبي العز الحنفي (- ٧٩٢ هـ) ـ على (العقيدة الطحاوية) ، وهو التركيب النهائي للنظام السلفي الكلاسيكي .

والحقيقة أن الأمور قد جرت على أن يظل أحمد بن حنبل ، تحت كل الاعتبارات وفي كل الظروف وعند جلّ السلفيين ، هو الرائد الأكبر للسلفية ، إذ يكاد الجميع إليه ينتسبون وكلهم عليه بالثناء يلهج . وقد يكون الرفض العقيدي السياسي الصارم الذي جابه به الخلافة العباسية حين أصر على القول بعدم خلق القرآن هو الذي زوّده بـ «الحجيّة» التي يتمتع بها وكرّسه عدواً لأهل البدع والأهواء . وقد عبّر قتيبة عن مكانة

ابن حنبل ودوره الحقيقي في الإسلام بالقول : «لولا الثوري لمات الورع ، ولولا أحمد بن حنبل لأحدثوا في الدين»[١] . فالإحداث في الدين هو الهاجس الأول لابن حنبل . وقد كان الرجل يسأله عن المسألة فيقول : «دعنا من هذه المسائل المحدَثة»[٢] . ولأن المسائل المحدثة أَدْخَلُ في باب «الرأي» فقد أنكر ابن حنبل الذاهبين مذاهب الرأي وقال إنهم «يحتالون لنقض سنن رسول الله»[٣] . ورفض الإحداث والرأي والبدعة يعني ضرورة «الاتباع» والاتباع عنده «أن يتبع الرجل ما جاء عن النبي (ص) وعن أصحابه ، ثم هو من بعد ذلك مخيّر»[٤] . وقد حدّث أبو داود قال : «سمعت أحمد سئل : إذا جاء الشيء من التابعين لا يوجد فيه عن النبي ﷺ لزم الرجل أن يأخذ به؟ قال : لا ، ولكن لا يكاد الشيء إلا ويوجد فيه عن أصحاب النبي ﷺ ، يعني عندي ما يمثل عليه ذلك الشيء»[٥] . وقد حصر الإمام أحمد أصول الإسلام في أربعة : دال ، وهو الله ؛ ودليل ، وهو القرآن ؛ ومبيّن ، هو الرسول ؛ ومستدل ، وهم أولو العلم وأولو الألباب الذين أجمع المسلمون على هدايتهم ودرايتهم[٦] . وفي هذا تأكيد لأساس المنهج عنده وهو الكتاب المنزل والسنة وإجماع أولي العلم . غير أن المبدأ عنده هو أن استدلال العلماء لا يكون برأي أو قياس أو غير ذلك وإنما بالرجوع إلى الكتاب والآثار فحسب .

والحقيقة أن النظام الحنبلي لا يقف عند حدود وضع منهج أصولي لمعرفة الأحكام الشرعية وللاستدلال فقط وإنما يقوم أيضاً على مجموعة من «العقائد» ، أي على مذهب يشتمل على أقوال أحمد بن حنبل في المسائل العقيدية والزمنية التي كانت تتردد في عصور الإسلام الأولى وتثير جدلاً وخصومات شديدة كمسائل الصفات والأفعال والإيمان والإسلام والكفر والجماعة والطاعة وخلق القرآن والجهمية والقدرية والإرجاء والزندقة وغير ذلك[٧] . ولقد نحصر القضايا الرئيسة التي تمثل عقيدة الإمام أحمد

ابن حنبل في المسائل المشكلة على النحو التالي : يرى أحمد بن حنبل أن الإيمان قول وعمل ونية . وهو يزيد وينقص . ويرى ألا نشهد على أحد من أهل القبلة أنه في النار لذنب عمله ولا لكبيرة أتاها . وأن نكف عن أهل القبلة ، فلا نكفر أحداً منهم بذنب ولا نخرجه من الإسلام بعمل . ونذكر محاسن أصحاب رسول الله أجمعين ، ونكف عن مساوئهم وعن الخلاف الذي شجر بينهم . وخير الأمة ، بعد رسول الله ، أبو بكر وعمر وعثمان وعلي . والخلافة في قريش ما بقي من الناس اثنان ، ولا نقر لغيرهم بها إلى قيام الساعة . والجهاد ماضٍ قائم مع الأئمة بروا أو فجروا ، لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل . والجمعة والعيدان والحج مع السلطان وإن لم يكونوا بررة عدولاً أتقياء . ودفع الصدقات والخراج والأعشار والفيء والغنائم إلى الأمراء ، عدلوا فيها أم جاروا . والانقياد إلى أولى الأمر لا ننزع يداً من طاعة ولا نخرج عليهم بالسيف حتى يجعل الله لنا فرجاً أو مخرجاً . ولا نخرج على السلطان ونسمع ونطيع ولا ننكث بيعة . والدار دار إسلام والمسلمون على ظاهر العدالة . والإمساك في الفتنة سنة ماضية واجب لزومها ، فلا نعين على فتنة بيد أو لسان . ولا نحرم المكاسب والتجارات وطلب المال من وجهه ، ومن فعل فقد جهل وأخطأ ، فالرجل له أن يسعى على نفسه وعياله . والدين إنما هو كتاب الله عز وجل وآثار وسنن ، وروايات صحاح عن الثقات يصدّق بعضها بعضاً حتى ينتهي ذلك إلى رسول الله ﷺ وأصحابه والتابعين وتابعي التابعين[٨] .

وتتفق عقيدة ابن حنبل هذه تمام الاتفاق مع عقيدة أمية بن عثمان الدمشقي الذي يرى أن الإيمان قول وعمل ، وأنه يزيد وينقص ، ولا يقول إن أحداً من أهل القبلة في جنة أو نار ، ولا يكفر أحداً وإن عمل الكبائر ، ويقول بالصلاة على من مات من أهل القبلة ، وبالكف عن أصحاب رسول الله ﷺ ، وإن أفضل الناس بعد الرسول أبو بكر وعمر وعثمان وعلي ،

وبترك المراء والخصومات والجدل في الدين وبصلاة الجمعة خلف كل بر وفاجر، وبالجهاد مع الخليفة وإن عمل أي عمل كان، وبأن لا نخرج على الأمراء بالسيف وإن جاروا[٩].

غير أننا نستطيع أن نزعم أن الممثل الحقيقي للنزعة السلفية هو أبو جعفر الطحاوي (٢٣٩-٣٢١ هـ)، وذلك بما حدده في «بيان السنة والجماعة» من الأسس التي يقوم عليها «نهج السلف»، وبما صاغه من عناصر عقدية تمثل، في معتقده، مذهب السلف. وقد يمكن أن نرد المنهج عنده إلى الأسس التالية:

١ - التسليم والاستسلام لنصوص الكتاب والسنة وتفسيرها «على ما أراد الله تعالى وعلمه»، «لا ندخل في ذلك متأولين بآرائنا ولا متوهمين بأهوائنا»[١٠]. «فمن رام علم ما حظر عليه علمه ولم يقنع بالتسليم فهمه حجبه مرامه عن خالص التوحيد وصافي المعرفة وصحيح الإيمان، فيتذبذب بين الكفر والإيمان والتصديق والتكذيب والإقرار والإنكار، موسوساً تائهاً شاكاً، لا مؤمناً ولا مصدقاً، ولا جاحداً ولا مكذباً». وترك التأويل يعني استبعاد العقل والرأي في فهم الوحي. فلا خوض في الله، ولا مماراة في الدين، ولا جدال في القرآن[١١]. ويلحق بهذا طلب «التعليل»، كالسؤال عن أصل القدر وسره أو عن تفاصيل الحكمة في الأوامر والنواهي والشرائع مما لم يطلع عليه «ملك مقرب أو نبيّ مرسل». «فمن سأل: لم فعل؟ فقد رد حكم الكتاب، ومن رد حكم الكتاب كان من الكافرين»[١٢]. وخالص ذلك كله أن الإيمان لا يثبت إلا «بقبول العلم الموجود وترك طلب العلم المفقود»[١٣].

٢ - اعتبار أهل القبلة مسلمين مؤمنين ما داموا بما جاء به النبي ﷺ معترفين، وله بكل ما قاله وأخبر مصدقين»[١٤]. فلا تكفير لأحد من أهل القبلة بذنب ما لم يستحله، «ولا نقول: لا يضر مع الإيمان ذنب لمن

عمله» . والمؤمنون كلهم أولياء الرحمن «وأكرمهم عند الله أطوعهم وأتبعهم للقرآن»[١٥] . .

٣ - الأصول هي : الكتاب والسنة وإجماع الأمة[١٦] .

٤ - واحدية الدين ووسطيته : فدين الله في الأرض والسماء واحد ، وهو دين الإسلام ، «وهو بين الغلو والتقصير ، وبين التشبيه والتعطيل ، وبين الجبر والقدر ، وبين الأمن والأياس»[١٧] .

٥ - البراءة من أصحاب الأهواء والمذاهب المخالفة «مثل المشبهة والمعتزلة والجهمية والجبرية والقدرية وغيرهم من الذين خالفوا السنة والجماعة وحالفوا الضلالة» ، إذ هم «ضلاّل أردياء»[١٨] .

أما العناصر الأساسية في (العقيدة) فيمكن تجريدها على النحو التالي[١٩] :

١ - التوحيد : فالله واحد لا شريك له ، ولا شيء مثله ، ولا شيء يعجزه ، ولا إله غيره ، قديم بلا ابتداء ، دائم بلا انتهاء ، لا يفنى ولا يبيد ، لا تبلغه الأوهام ولا تدركه الأفهام ولا يشبهه الأنام ، حي لا يموت ، قيّوم لا ينام ، خالق بلا حاجة ، رازق بلا مؤنة ، مميت بلا مخافة ، باعث بلا مشقة ، ما زال بصفاته قديماً قبل خلقه وكما كان بصفاته أزلياً كذلك لا يزال عليها أبدياً ، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير . ومن وصف الله بمعنى من معاني البشر فقد كفر ، ودين المسلمين بلزوم التسليم بالتنزيه وتَوَقّي النفي والتشبيه .

٢ - الأفعال : خلق الله الخلق بعلمه ، وقدّر لهم أقداراً ، وضرب لهم آجالاً ، لم يخف عليه شيء قبل أن يخلقهم ، وعلم ما هم عاملون قبل أن يخلقهم ، يهدي من يشاء ، يعصم ويعافي فضلاً ، ويضل من يشاء ويخذل ويبتلي عدلاً ، وكل شيء يجري بتقديره ومشيئته ، ومشيئته تنفذ ، ولا

مشيئة للعباد إلا ما شاء لهم ، فما شاء لهم كان وما لم يشأ لم يكن . وكلهم يتقلبون في مشيئته بين فضله وعدله ، لا راد لقضائه ولا معقب لحكمه ولا غالب لأمره . وما أخطأ العبد لم يكن ليصيبه وما أصابه لم يكن ليخطئه . والله خلق الجنة والنار قبل الخلق وخلق لهما أهلاً ، فمن شاء منهم إلى الجنة فضلاً منه ، ومن شاء منهم إلى النار عدلاً منه ، والخير والشر مقدّران على العباد وكل شيء يجري بمشيئة الله وعلمه وقضائه وقدره ، يفعل ما يشاء وهو غير ظالم أبداً .

٣ – الغيب : المعراج حق ـ وقد أسري بالنبي وعرج بشخصه إلى السماء في يقظة ـ ، والحوض حق ، والشفاعة حق ، والميثاق الذي أخذه الله من آدم وذريته حق ، والقدر سر الله تعالى في خلقه لم يطلع عليه أحد ، واللوح والقلم والعرش والكرسي والملائكة وملك الموت وعذاب القبر وسؤال منكر ونكير حق . وكذلك البعث وجزاء الأعمال يوم القيامة ، والعرض والحساب وقراءة الكتاب ، والثواب والعقاب والصراط والميزان وأشراط الساعة .

٤ – الإيمان والإسلام : أهل القبلة مسلمون مؤمنون ما داموا بما جاء به النبي ﷺ معترفين وله بكل ما قال وأخبر مصدقين ولا يكفر أحد من أهل القبلة بذنب ما يستحله . ولا يقال : لا يضر مع الإيمان ذنب لمن عمله ، ونرجو للمحسنين من المؤمنين أن يعفو الله عنهم ويدخلهم الجنة برحمته ولا نأمن عليهم ولا نشهد لهم بالجنة ، نستغفر لمسيئهم ونخاف عليهم ولا نقنّطهم . ولا يخرج العبد من الإيمان إلا جحود ما أدخله فيه . والإيمان هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان . وهو واحد وأهله في أصله سواء ، والتفاضل بينهم بالخشية والتقى ومخالفة الهوى وملازمة الأَوْلى . والمؤمنون كلهم أولياء الرحمن وأكرمهم عند الله أطوعهم وأتبعهم للقرآن . والإيمان هو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره

وشره وحلوه ومره من الله تعالى ، وأهل الكبائر من أمة محمد ﷺ لا يخلدون في النار إذا ماتوا وهم موحدون وإن لم يكونوا تائبين بعد أن لقوا الله عارفين ، وهم في مشيئته وحكمه ، إن شاء غفر لهم وعفا عنهم بفضله . وإن شاء عذبهم في النار بعدله ، ثم يخرجهم منها برحمته وشفاعة الشافعين من أهل طاعته ثم يبعثهم إلى جنته .

٥ - الطاعة والخروج والسلطان والجماعة : نرى الصلاة خلف كل بر وفاجر من أهل النار وعلى من مات منهم ، ولا ننزل أحداً منهم جنة أو ناراً ، ولا نشهد عليهم بكفر ولا بشرك ولا بنفاق ما لم يظهر منهم شيء من ذلك ، ونذر سرائرهم إلى الله تعالى ولا نرى السيف على أحد من أمة محمد إلا من وجب عليه السيف ، ولا نرى الخروج على أئمتنا وولاة أمورنا وإن جاروا ، ولا ندعو عليهم ولا ننزع يداً من طاعتهم ، ونرى طاعتهم من طاعة الله عز وجل فريضة ما لم يأمروا بمعصيته ، وندعو لهم بالصلاح والمعافاة . ونتبع السنة والجماعة ونجتنب الشذوذ والخلاف والفرقة . ونحب أهل العدل والأمانة ونبغض أهل الجور والخيانة ونقول : الله أعلم فيما اشتبه علينا علمه . والحج والجهاد ماضيان مع أولي الأمر من المسلمين ، برهم وفاجرهم ، إلى قيام الساعة ، لا يبطلهما شيء ولا ينقضهما . والجماعة حق وصواب والفرقة زيغ وعذاب .

٦ - السلف : نحب أصحاب الرسول ولا نفرط في حب أحد منهم ، ولا نتبرأ من أحد منهم ، ونبغض من يبغضهم وبغير الخير يذكرهم ، ولا نذكرهم إلا بخير . وحسن دين وإيمان وإحسان ، وبغضهم كفر ونفاق وطغيان . والخلافة بعد رسول الله أولاً لأبي بكر الصديق تقرباً له وتقديماً على جميع الأمة ، ثم لعمر بن الخطاب ، ثم ، لعثمان ثم لعلي بن أبي طالب ، وهم الخلفاء الراشدون والأئمة المهديون . ونشهد بالجنة للعشرة الذين سماهم رسول الله وبشرهم بالجنة ، ونحسن القول في أصحاب

رسول الله وأزواجه وذرياته وعلماء السلف من السابقين ومن بعدهم من التابعين أهل الخير والأثر وأهل الفقه والنظر لا يذكرون إلا بالجميل ، ومن ذكرهم بسوء فهو على غير السبيل .

تلك هي الأفكار الأساسية في نظام الطحاوي السلفي ، وهي لا تخرج إجمالاً عما أقره أمية بن عثمان الدمشقي وأحمد بن حنبل ، كما أنها تظل الأساس الذي اعتمدت عليه المدرسة السلفية منذ القرن الرابع للهجرة . ومع ذلك فمن الحق أن يقال إن أية محاولة لتحديد قاعدة السلفية وإطارها المذهبيين لا يمكن أن تستقيم إن نحن أغفلنا قول (أصحاب الحديث وأهل السنة) الذي انحاز إليه أبو الحسن الأشعري (- ٣٢٤ هـ) واختاره لنفسه مذهباً بعد أن أقام على الاعتزال أربعين عاماً . وجملة ما عليه قول أصحاب الحديث والسنة ، على ما حكاه أبو الحسن الأشعري في كتابه (مقالات الإسلاميين) :

١ - في التوحيد : الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله وما جاء من عند الله وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ ، لا يردون من ذلك شيئاً ، وأن الله واحد فرد صمد ، وأن محمداً رسوله ، وإثبات الصفات بلا كيف والقول : «أسماء الله هي لله» .

٢ - في الأفعال : أنه لا يكون في الأرض من خير ولا شر إلا ما شاء الله ، وأنه لا خالق إلا الله ، وأن سيئات العباد يخلقها الله وأن أعمال العباد يخلقها الله ، وأن العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئاً .

٣ - في الغيب : الجنة حق والنار حق ، والساعة آتية لا ريب فيها ، والشفاعة حق ، والحوض حق ، والصراط حق ، وعذاب القبر والبعث وسؤال منكر ونكير والمعراج ، كل ذلك حق .

٤ - في الإيمان والإسلام : الإيمان هو الإيمان بالله وملائكته وكتبه

ورسله ، وبالقدر خيره وشره حلوه ومره . والإسلام هو أن يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله . وهو غير الإيمان . والإيمان قول وعمل يزيد وينقص . لا يشهدون على أحد من أهل الكبائر بالنار ولا يحكمون بالجنة لأحد من الموحدين ويقولون : أمرهم إلى الله إن شاء عذّبهم وإن شاء غفر لهم .

٥ - في الطاعة والخروج والسلطان والجماعة : يرون العيد والجمعة والجماعة خلف كل إمام بر وفاجر . ويرون الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح وأن لا يخرجوا عليهم بالسيف ، وأن لا يقاتلوا في الفتنة . ويرون النصيحة لجماعة المسلمين ، واجتناب الكبائر والزنا وقول الزور والعصبية والفخر والكِبر والإزراء على الناس والعُجب ، ويتمسكون بالتواضع والاستكانة وحسن الخلق وبذل المعروف وكفّ الأذى وترك الغيبة والنميمة والسعاية .

٦ - في السلف : يعرفون حق السلف الذين اختارهم الله لصحبة نبيّه ، ويأخذون بفضائلهم ويمسكون عما شجر بينهم صغيرهم وكبيرهم ، ويقدمون أبا بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علياً ، ويقرون أنهم الخلفاء الراشدون المهديون أفضل الناس كلهم بعد النبي[٢٠] .

إن هذه المبادىء لا تخرج عن الخط العام الذي رسمه أمية وأحمد بن حنبل والطحاوي . ومع ذلك فإن ابن تيمية سيخرج الأشعري وأصحاب هذه الأقوال التي يحكيها الأشعري من مذهب السلف ، وذلك برغم انتساب الأشعري الصريح في كتاب (الإبانة) إلى أحمد بن حنبل والسلف . والحقيقة أن الخلاف هنا ينصب على «أقوال» عقيدية مفردة وليس على الإطار العام أو الأسس المنهجية . ثم إنه ينبغي أن يكون منا على بال أن الانتساب للسلف لم يكن مبدأ «الحنابلة» وحدهم فأصحاب المذاهب الفقهية ، وبخاصة الشافعية ، كانوا يتعلقون بالسلف تعلقاً شديداً . ولعل أبا شامة المقدسي (٥٩٩-٦٦٥ هـ) من أبرز هؤلاء الشافعية الذين أعلنوا عن انتمائهم لمذهب السلف . لقد كان أبو شامة شافعياً مجتهداً ،

اعتقد أن «معنى المذهب» هو «دين مبدّل» ، وأن العلم بالأحكام يستنبط من «كتاب الله وسنة نبيه» فحسب . ذلك هو مذهب الصحابة والسلف . أما بعد الصحابة فقد صدق الله نبيه في قوله : «تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أعظمها فرقة على أمتي قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحللون الحرام ويحرمون الحلال» . وحين كثرت الوقائع والنوازل في «التابعين ومن بعدهم» اجتهدوا بآرائهم لمن اضطر ومن لم يضطر ، ووصلت إلى من بعدهم من الفقهاء ففرعوا عليها وقاسوا واجتهدوا في إلحاق غيرها بها فتضاعفت مسائل الفقه وشككهم إبليس ووسوس في صدورهم حتى اشتهرت المذاهب الأربعة «فقصرت همم أتباعهم إلا قليلاً منهم فقلدوا بعدما كان التقليد لغير الرسل حراماً ، بل صارت أقوال أئمتهم عندهم بمنزلة الأَصْلَيْن»(٢١) . ويحمل أبو شامة المقدسي على أصحاب الرأي ، «أعداء السنن» ، الذين «يقيسون الأمر برأيهم» ولا يتبعون الأثر وآثار من سلف . ذلك أن «العلم كله بالآثار» كما يقول سفيان الثوري ، وإلى الله والرسول ينبغي رد جميع ما اختلف فيه الناس ، اقتداء بالسلف الصالح . أما التعصب لمذهب الإمام المقلد فلا يكون باتباع أقواله كلها كيفما جاءت ، «بل الجمع بينها وبين ما ثبت من الأخبار والآثار» . بيد أن من الواضح أن المقدسي ، بما هو شافعي ، يأخذ بالرأي الذي لا يعارض السنة . ومعنى ذلك أنه يدع منزلة للرأي في مذهبه ، والمسألة ليست في ضرورة الرجوع عما يخالف الكتاب والسنة ـ فهذا أمر لا موضع للخلاف عنده ـ ولكنها في الأخذ برأي لم يرد ما يثبته أو ينفيه في السنة . والذي يبدو هو أن المقدسي يرغب في أن «يجمع» بين هذا وبين ما ثبت من الأخبار والآثار . وهذا أمر يختلف عن رأي الحنابلة من السلفيين الذين اعتقدوا أنه ما من أمر إلا وقد ورد فيه بيان من كتاب أو سنة أو أثر . كما أنه أكثر بعداً واختلافاً عن موقف أبي حنيفة رأس أصحاب الرأي الذي وقف منه

«السلفيون» موقفاً متشدداً . ومعلوم أن أبا حنيفة كان يقول : «آخذ بكتاب الله ، فإن لم أجد فبسنة رسول الله ، فإن لم أجد في كتاب الله وسنة رسول الله آخذ بقول أصحابه ، ثم آخذ بقول من شئت منهم وأدع قول من شئت منهم ولا أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم . أما إذا انتهى الأمر إلى ابراهيم والشعبي وابن سيرين والحسن وعطاء وسعيد بن المسَيَّب ـ عدّ رجالاً من التابعين ـ فقوم اجتهدوا ، وأنا أجتهد كما اجتهدوا»(٢٢) . لا شك في أن أبا شامة المقدسي لا يتقيد بالفهم الحنبلي للسلفية إلا أن رده كل شيء إلى «الأمر الأول» يلحقه صراحة بالنزعة السلفية .

ومع ذلك فمن الحق أن يقال إن «السلفية» التاريخية تبلغ مع ابن تيمية (٦٦١ـ٧٢٨ هـ) أوج نضوجها واكتمالها وغاية مداها . معه اتخذ «المنهج» صورته البيّنة التي حددت الطريق لكل السلفيين الذين جاءوا من بعده وانتسبوا إليه وإلى السلفية . والحقيقة أنّ منهج ابن تيمية أخطر وأهم من مذهبه أو «أقواله» . صحيح أنه صرف كثيراً من جهوده الفكرية في مجادلة المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة وأهل الإحداث والبدع والأهواء ، إلا أن إسهامه الحقيقي يكمن في بلورة المنهج السلفي والإبانة عن قواعده بصورة حاسمة .

وابن تيمية يتابع أحمد بن حنبل في رده أصول الإسلام إلى أربعة : الدال ، وهو الله ؛ والدليل ، وهو القرآن ؛ والمبين ، وهو الرسول ؛ والمستدل ، وهم أولو العلم والألباب . وهو يؤكد أن الله قد بيّن الفرقان بين الحق والباطل بكتابه ونبيه ، «فمن كان أعظم اتباعاً لكتابه الذي أنزله ، ونبيه الذي أرسله ، كان أعظم فرقاناً ، ومن كان أبعد عن اتباع الكتاب والرسول كان أبعد عن الفرقان واشتبه عليه الحق بالباطل»(٢٣) . فالاعتصام بالكتاب والسنة هو المبدأ الأول في منهج ابن تيمية الذي هو منهج السلف . أما منهج السلف في فهم القرآن فهو ، عنده ، «أن القرآن لا

يعارضه إلا قرآن ، لا رأي ومعقول وقياس ، ولا ذوق ووجد وإلهام ومكاشفة»(٢٤) . «القرآن هو الإمام الذي يقتدى به . ولهذا لا يوجد في كلام أحد من السلف أنه عارض القرآن بعقل ورأي وقياس ، ولا بذوق ووجد ومكاشفة ، ولا قال قط : قد تعارض في هذا العقل والنقل»(٢٥) . «ولم يكن السلف يقبلون معارضة الآية إلا بآية أخرى تفسرها وتنسخها ، أو بسنة الرسول ﷺ تفسرها . فإن سنّة رسول الله ﷺ تبيّن القرآن وتدل عليه وتعبر عنه»(٢٦) . والرسول «قد بيّن الدين كله»(٢٧) . وفي رأي ابن تيمية أن «السلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان» كانوا «يردون على من أخطأ بالكتاب والسنة»(٢٨) .

وذم الهوى والظن واتباع الرأي والقياس والعقليات والذوقيات هو المبدأ الثاني عند ابن تيمية . وهو في الواقع وجه معزِّز للمبدأ الأول ، مبدأ الاعتصام بالكتاب والسنة . ويلحق به ذم «الكلام» الذي أحدثه المبتدعة مما يخالف الكتاب والسنة . والحقيقة أن ابن تيمية لم يذم الكلام بإطلاق . وهو يخطىء رأي الطائفة التي «تظن أن الكلام الذي ذمه السلف هو مطلق النظر والاحتجاج والمناظرة» ، ويرى أن السلف والأئمة ذمّوا أهل الكلام المبتدعين الذين خالفوا الكتاب والسنة ، ومن خالف الكتاب والسنة لم يكن كلامه إلا باطلاً . والكلام الذي ذمه السلف «يذم لأنه باطل ولأنه يخالف الشرع»(٢٩) . أما الكلام والجدل اللذان يقصد بهما تثبيت قدم الإسلام وحجته فلا حرج منهما . «والسلف لم يذموا جنس الكلام ، فإن كل آدميٍّ يتكلم ـ ولا ذموا الاستدلال والنظر والجدل الذي أمر الله به رسوله ، والاستدلال بما بيّنه الله ورسوله ، بل ولا ذموا كلاماً هو حق ، بل ذموا الكلام الباطل ، وهو المخالف للكتاب والسنة ، وهو المخالف للعقل أيضاً ، وهو الباطل . فالكلام الذي ذمه السلف هو الكلام الباطل وهو المخالف للشرع والعقل»(٣٠) . وقد كان ابن تيمية أكثر السلفيين «كلاماً»

وجدلاً واحتجاجاً على من زعم أن السلف لم يشتغلوا بالكلام والجدل لعدم حاجتهم إليهما أو لانشغالهم بالجهاد[٣١] . وربما أمكن القول إن الطابع الغالب على أعماله الجدل والخصومة والمناظرة . غير أن من الحق أن يقال إن جدله يحيل دوماً إلى الكتاب والسنة . ولهذا فإنه يحرص على إخراج متكلم جليل كأبي الحسن الأشعري من حظيرة «الكلام السلفي» ، ويأخذ عليه أنه «لم يُحِطْ علماً بما في الكتاب والسنة من بيان ما يتعلق بالأصول والأحكام»[٣٢] ، وكذلك فإن «مقالة أهل السنة والحديث» التي ذكرها في كتاب (مقالات الإسلاميين) وقال إنه يختارها فيها أمور لم يقلها أحد من أهل السنة والحديث . ويزعم ابن تيمية ـ الذي توفي بعد الأشعري بأربعة قرون كاملة ـ أن «نفس مقالة أهل السنة والحديث لم يكن [الأشعري] يعرفها ولا هو خبير بها»[٣٣] ، وأنه «ليس فيها ما جاء به الرسول وما دل عليه القرآن» . ولهذا السبب يرى أن الأشعري وأمثاله «قد دخلوا في الكلام المذموم الذي عابه السلف وذموه»[٣٤] . ومع ذلك فإنه يقول في موضع آخر إن الأشعري وأصحابه «أقرب إلى مذهب أحمد بن حنبل وأهل السنة من كثير من المنتسبين إلى أحمد الذي مالوا إلى بعض كلام المعتزلة كابن عقيل وصدقة بن الحسين وابن الجوزي وأمثالهم»[٣٥] . أما الذين يمثلون السلف حقيقة فهم «أئمة السنة والحديث كعبد الله بن المبارك وأحمد بن حنبل وغيرهما»[٣٦] .

والإجماع مبدأ ثالث من مبادىء المنهج السلفي عند ابن تيمية . وهو يحمل على الفهم الجهمي والاعتزالي البدعي للإجماع ويرى أن الاجماع الذي يدعو إليه هؤلاء هو «إجماعهم» ، المعتمد على القياس العقلي الذي هو أصل كلامهم ، وهو باطل . أما الإجماع الصحيح فهو «إجماع أمة محمد» وإجماع علمائها ، والذين لا يجتمعون على ضلالة هم المؤمنون وأمة محمد جملة لا بعضهم ، والعصمة لهم جملة لا لبعضهم[٣٧] . ومع

ذلك فإن ابن تيمية كان يعتقد أن «السلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان» كانوا يردون على من أخطأ بالكتاب والسنة ولا يحتجون بالإجماع إلا علامة [٣٨] . والمبدأ هنا أنه إذا اتفق علماء أمة محمد على شيء «فسائرهم موافقون للعلماء» ، «وإذا تنازعوا ولو كان المنازع واحداً وجب رد ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول . وما أحد شذَّ بقول فاسد عن الجمهور إلا وفي الكتاب والسنة ما يبين فاسد قوله»[٣٩] .

واتفاق العقل والسمع مبدأ رابع في المنهج السلفي عند ابن تيمية . ذلك أن «ما جاء به الرسول يدل عليه السمع والعقل»[٤٠] ، و«الفطرة العقلية» و« الشرعة النبوية متفقتان» . وقد كان ابن تيمية حريصاً في كل ما يكتب على تقرير هذا المبدأ ، ولا يكاد كتاب من كتبه أو رسالة من رسائله يخلو من مثل هذا التقرير الذي ينشد «درء تعارض العقل والنقل» .

وأصل الرد إلى السلف عنده ، أخيراً ، أن السلف خير من الخلف ، وأن الصحابة خير من التابعين ، وأن التابعين خير من تابعيهم ، وهكذا . ذلك أن النصوص الصحيحة قد استفاضت عن الرسول أنه قال : «خير القرون قرني الذين بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم» ؛ «فجملة القرن الأول أفضل من القرن الثاني ، والثاني أفضل من الثالث ، والثالث أفضل من الرابع . .»[٤١] . ويعزو ابن تيمية كثرة مخالفة الكتاب والسنة من المتأخرين إلى أن عهد السلف قد بعد وأن الزمان قد طال فخفي على كثير من الناس ما كان ظاهراً جلياً للسلف . لذا كان المنهج القويم يقضي بالقفز إلى ما وراء هذه القرون الفاسدة والرجوع إلى القرن الأول ، خير القرون .

وقد كان أبو الفرج الحنبلي (- ٧٩٥ هـ) هو الذي نبّه تنبيهاً قوياً على «فضل علم السلف على علم الخلف» معززاً بذلك مفهوماً سبق أن نبّه عليه ابن عبد ربه في كتابه (جامع بيان العلم وفضله) ، معتمداً على ما جاءت به السنة من تقسيم للعلم إلى علم نافع وعلم غير نافع . وقد كان أبو الفرج

صريحاً في دعوى القول إن العلم النافع يتمثل على وجه التحديد في «ضبط نصوص الكتاب والسنة وفهم معانيها والتقيد في ذلك بالمأثور عن الصحابة والتابعين وتابعيهم في معاني القرآن والحديث وفيما ورد عنهم من الكلام في مسائل الحلال والحرام والزهد والرقائق والمعارف وغيرذلك ، والاجتهاد على تمييز صحيحه من سقيمه أولاً ، ثم الاجتهاد على الوقوف على معانيه وتفهمه ثانياً»(٤٢) . وأما ما عدا ذلك مما «أُحدث بعد الصحابة من العلوم التي توسع فيها أهلها وسموها علوماً» فكله بدعة وهو من محدثات الأمور المنهيّ عنها . ويدخل عنده في محدثات الأمور التي بالغ في إنكارها وذمها أئمة الإسلام وسكت عنها السلف واتفقوا على تركها «ما أحدثه فقهاء أهل الرأي [بالحجاز والعراق] من ضوابط وقواعد عقلية»(٤٣) ، وكثرة «الجدال والخصام والمراء في مسائل الحلال والحرام» مما هو أدخل في باب التكلف و«تشقيق الكلام» الذي هو من الشيطان . وهكذا يضع أبو الفرج الحنبلي الإنسان ، في «هذه الأزمنة الفاسدة» ، أمام واحد من الخيارين التاليين : «إما أن يرضى الإنسان لنفسه أن يكون عالماً عند الله أو لا يرضى إلا بأن يكون عند أهل الزمان عالماً»(٤٤) ، ويقرر أنه يتعين في زمانه «كتابة كلام أئمة السلف المقتدى بهم إلى زمن الشافعي وأحمد واسحاق وأبي عبيد» . وأما بعد ذلك فليكن الإنسان على حذر مما حدث «فإنه حدث بعدهم حوادث كثيرة»(٤٥) . إن أصل العلم عنده «العلم بالله الذي يوجب خشيته ومحبته والقرب منه والأنس به والشوق إليه . ثم يتلوه العلم بأحكام الله وما يحبه ويرضاه من العبد من قول أو عمل أو حال أو اعتقاد» . ذلك هو العلم النافع ، وهو المتلقى عن الكتاب والسنة . وما خلاه فباطل . وعلينا أن نفهم هنا أن التوسع في علوم اللغة والطبيعة والفلك وغيرها غير جائز إلا بقدر . فالمطلوب من العربي في الكلام كالمطلوب من الملح في الطعام ، وما زاد عن ذلك ففيه إفساد .

وكذلك «علم الحساب يحتاج منه إلى ما يعرف به حساب [ما يقع] من قسمة الفرائض والوصايا والأموال التي تقسم بين المستحقين لها ، والزائد على ذلك مما لا ينتفع به إلا في مجرد رياضة الأذهان وصقالها لا حاجة إليه ويشغل عما هو أهم» . «وأما علم التسيير [من النجوم] فإذا تعلم منه ما يحتاج إليه للاهتداء ومعرفة القبلة والطرق كان جائزاً عند الجمهور»(٤٦) ، وهكذا . وبطبيعة الحال يعتقد ابن رجب الحنبلي أنه في هذا الذي يذهب إليه من «تضييق» لدائرة العلم النافع إنما يقتدي بأئمة الإسلام : ابن المبارك ومالك والثوري والأوزاعي والشافعي وأحمد واسحاق وأبي عبيد وغيرهم ممن يقتدون بالسلف . لكن من الواضح تماماً أنه كان «يجنح» ويخرج خروجاً صريحاً عن «الخط» الذي رسمه على الأقل تقي الدين ابن تيمية .

فلسنا ندهش اذن إن نحن تبيّنا من جديد في (شرح العقيدة الطحاوية) الذي وضعه معاصر لأبي الفرج الحنبلي هو صدر الدين بن أبي العز الحنفي (- ٧٩٢ هـ) رداً للأمور إلى نصابها «السلفي» في القضايا الكلامية الاعتقادية ، وفي الأحوال العبادية وفي الأمور السياسية(٤٧) ، وذلك في جهد تركيبي فذ لإعادة صياغة وشرح «العقيدة السلفية» في ضوء التاريخ العقيدي والعملي للإسلام وانطلاقاً من الطحاوي نفسه ومن صيغة توفيقية تجمع بين أبي حنيفة وابن تيمية وترد كل شيء إلى عقيدة «أهل السنة والجماعة» التي كان «الإعلام» السنّي قد نجح منذ زمن بعيد ، وعلى وجه التحديد منذ القرن الرابع للهجرة ، في التوحيد بينها وبين عقيدة السلف . ولعله لا طائل ، بعد الذي مر ، من العودة إلى الأسس المنهجية والعناصر المذهبية التي يشتمل عليها (الشرح) فإنها تقرير صريح لما جاء في (العقيدة) وتعزيز حازم للنزعة السلفية . وغنيّ عن البيان أن هذا (الشرح) قد أصبح في القرون المتأخرة عمدة السلفية التاريخية والإطار المرجعي لها .

هل لنا في ضوء هذه المعطيات التي يُسلمها التاريخ إلينا ، أن نستجمع صورة شاملة للصيغة التاريخية للسلفية وفقاً لدعاوى المنتسبين إليها؟ لا شك في أننا نستطيع أن نتبين مبادىء مشتركة وخصائص عامة لما نسميه بالسلفية التاريخية . وقد نستطيع التعبير عن ذلك على النحو التالي :

أ - يتفق السلفيون الكلاسيكيون ، أو التاريخيون ، عند هذه المبادىء :

١ - الرد إلى الكتاب والسنة وإجماع الأمة بعلمائها واتباع ذلك بإطلاق .

٢ - مناهضة الإحداث في الدين المتولد عن الأخذ بالرأي والقياس والعقليات المستقلة بذاتها .

٣ - نبذ التأويل العقلي للنصوص والتعلق في الوقت نفسه بعدم تعارض النقل والعقل .

٤ - «سعة الرحمة» والرجاء في مبدأ الانتماء إلى دين الإسلام وإغلاق باب القنوط .

٥ - الرد المتفرد إلى المشيئة الإلهية وإسقاط أي دور حقيقي للإنسان في الفعل أو الخلق .

٦ - التعلق بوحدة الجماعة واجتناب الشذوذ والخلاف ، والطاعة للسلطان ونبذ الخروج عليه براً كان أو فاجراً .

٧ - تولّي الخلفاء الراشدين والصحابة والتابعين وأئمتهم ، والاقتداء بهم .

٨ - التسليم بالغيبيات «الخاصة» (كالعروج بالشخص والحوض وسؤال منكر ونكير . . الخ) .

٩ - الاعتقاد بتفاوت خيريّة القرون قرباً أو بعداً عن القرن الأول خير القرون .

١٠- تقديم العلم النافع دينياً على كل علم وتوجيه العلم والعمل

توجيهاً عملياً «تقوياً» أغلبياً . وفي الوقت نفسه الدعوة إلى «السعي» أو العمل والمكاسب والتجارات وطلب المال من وجهه .

ب - وتشمل السلفيين الكلاسيكيين ، على سبيل التجريد من المبادىء الرئيسة ، هذه السماتُ الجوهرية التالية :

١ - السلفية التاريخية منهج إيماني «إلهي المركز» بتفرد وإطلاق ، والنزعة «الإنسانية» ، بالمعنى الفلسفي الاصطلاحي للكلمة ، غائبة فيها .

٢ - السلفية التاريخية موقف «رحيم بالعباد» ينكر التضييق والشدة والتقنيط ويتولى جميع المؤمنين بذنوبهم وكبائرهم ، ويرد إلى الله وحده أمر تحديد أحوال العباد وأحكامهم ومصيرهم الأخروي ، وبذلك هي تعبر عن نزعة «إنسانية» ، بالمعنى الأخلاقي للكلمة .

٣ - السلفية التاريخية فلسفة سياسية «انقيادية» ، تتمسك بالانقياد والانصياع والطاعة لأولي الأمر وللواقع التاريخي وتنفر من الخروج والثورة .

٤ - السلفية التاريخية «قليلة الثقة» بالإنسان ، ونظرتها «الإنسانية» غير متفائلة بإجمال ، والتاريخ عندها يتجه باستمرار نحو «الأسوأ» .

إن هذه المبادىء والسمات التي أبرزتها تتجنب الوقوف عند القضايا الجزئية التي تحيد عن الإطار العام التقريبي أو تتضارب مع المواقف «الخاصة» لمن ينتسبون إلى السلف . وقد يكون أمراً ضرورياً أن نذكّر من جديد بأن تجريد مبادىء السلفية قد جاء وفقاً لدعاوى الذين يعزون مذاهبهم وأقوالهم إلى السلف مباشرة ، لا وفقاً لمنظور خارجي تعتبر أقوالهم من زاويته . وبطبيعة الحال تعلق البحث بنماذج ممثلة للمرحلة

«الكلاسيكية» ولم يتطرق إلى العصور الحديثة . وليس ثمة شك في أن البحث المستفيض للمسألة يمكن أن يتبيّن عناصر أخرى في الموضوع لم يتنبه إليها أو لم يلح عليها هذا البحث ، مما يمكن أن يتمم صورة «السلفية التاريخية» ومعناها . وقصارى دعواي أنه إذا كان لهذا البحث من فائدة ، غير ما أبان عنه من تحديدات للمفهوم وإبانة لأصوله ، فهي أنه يمكن أن يزود فكرنا المعاصر بأداة تعينه على استخدام أفضل للمفاهيم المشهورة ، وأن يبين للسلفيين والابتداعيين المعاصرين على حد سواء عن مدى تطابق تصوراتهم الحالية لهذا المفهوم مع «الصورة التاريخية» الدقيقة له . أما نقد المفهوم نفسه وبيان مدى صدقه وتماسكه وموافقته للوحي الإسلامي ومقاصده فلم يكن ، ابتداءً ، واحداً من مطالب هذا البحث .

الحـــــواشي

١) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ٤ : ٤١٧ .

٢) أبو داود السجستاني : كتاب مسائل الإمام أحمد ، طبعة محمد رشيد رضا ، ط ١ ، ١٢٥٣ هـ ، ص ٢٧٥ .

٣) المصدر نفسه ، ص ٢٧٦ .

٤) المصدر نفسه ، ص ٢٧٦ .

٥) المصدر نفسه ، ص ٢٧٧ .

٦) ابن تيمية : كتاب النبوات ، دار القلم ، بيروت ، ص ٥٩ .

٧) مسند الإمام أحمد ؛ المسند من مسائل أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل لأبي بكر الخلال البغدادي (تحقيق د . ضياء الدين أحمد ، داكا) ؛ الرد على الزنادقة للإمام أحمد بن حنبل (من كتاب : عقائد السلف ، تحقيق علي سامي النشار) ؛ كتاب مسائل الإمام أحمد لأبي داود السجستاني ، طبعة محمد رشيد رضا ، ١٣٥٣ هـ ، [أماكن متفرقة] .

٨) ابن أبي يعلى : طبقات الحنابلة ١ : ٢٤ ـ ٣١ ؛ ١ : ٢٩٤ ـ ٢٩٥ ؛ ١ : ٣١١ ـ ٣١٣ ؛ ١ : ٣٢٩ ـ ٣٣٠ .

٩) ابن عساكر : مختصر تاريخ بغداد ٣ : ١٣٤ ـ ١٣٥ .

١٠) شرح العقيدة الطحاوية ، ط ٨ ، المكتب الإسلامي ، بيروت ـ دمشق ، ١٩٨٤ ، ص ١٨٨ .

١١) المصدر نفسه ، ص ٣١٣ ـ ٣١٤ .

١٢) المصدر نفسه ، ص ٢٩٤ .

١٣) المصدر نفسه ، ص ٢٦٢ .

١٤) المصدر نفسه ، ص ٣١٣ .

١٥) المصدر نفسه ، ص ٣٦١ .

١٦) المصدر نفسه ، ص ٥٠٢ .

١٧) المصدر نفسه ، ص ٥١٨ .

١٨) المصدر نفسه ، ص ٥٢٠ .

١٩) أماكن متفرقة من (شرح العقيدة الطحاوية) .

٢٠) أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، عُنيَ بتصحيحه هـ . ريتر ، مطبعة الدولة ، استانبول ، ١٩٣٠ ، جـ ٢ ، ص ٢٩٠ ـ ٢٩٧ .

٢١) أبو شامة المقدسي : مختصر المؤمل في الرد إلى الأمر الأول ، مكتبة الصحوة الإسلامية ، الكويت ، ١٩٨٣ ، ص ٤١ .

٢٢) المصدر نفسه ، ص ٦٣ .

٢٣) ابن تيمية : الفرقان بين الحق والباطل ، دار القلم ، بيروت ، ص ١٥ .

٢٤) المصدر نفسه ، ص ٣٣ .

٢٥) المصدر نفسه ، ص ٣٢ .

٢٦) المصدر نفسه ، ص ٣٢ .

٢٧) ابن تيمية : النبوات ، ص ٢٠٣ .

٢٨) ابن تيمية : النبوات ، ص ٢٠٤ .

٢٩) المصدر نفسه ، ص ٢١٥ ـ ٢١٦ .

٣٠) ابن تيمية : الفرقان ، ص ١٢٤ .

٣١) ابن تيمية : النبوات ، ص ٢٢٠ ـ ٢٢٢ .

٣٢) ابن تيمية : الفرقان ، ص ١٠٧ .

٣٣) ابن تيمية : النبوات ، ص ٢٢٠ .

٣٤) المصدر نفسه ، ص ٢٢٠ .

٣٥) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، الجزء الأول ، القسم الأول ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة ، ١٩٧١ ، ص ٢٧٠ .

٣٦) ابن تيمية : النبوات ، ص ٢٠٢ .

٣٧) ابن تيمية : النبوات ، ص ٢٠٤ .

٣٨) ابن تيمية : النبوات ، ص ٢٠٤ .

٣٩) المصدر نفسه .

٤٠) المصدر نفسه ، ص ٢١٥ .

٤١) ابن تيمية : الفرقان ، ص ٦٠ .

٤٢) ابن رجب الحنبلي ، بيان فضل علم السلف على علم الخلف (في : ثلاث رسائل للحافظ ابن رجب الحنبلي) ، الدار السلفية ، الكويت ، ١٩٨٦ ، ص ١٥٠ ؛ ص ١٣٦ .

٤٣) المصدر نفسه ، ص ١٤٠ .

٤٤) المصدر نفسه ، ص ١٦١ .

٤٥) المصدر نفسه ، ص ١٤٨ .

٤٦) المصدر نفسه ، ص ١٣١ ـ ١٣٥ .

٤٧) شرح العقيدة الطحاوية ، ص ٧٤ .

العَالم بين حَدَّيْن

(نظرة في المبادىء الموجِّهة للتجربة الغزالية)

عرفت التجربة الإسلامية الحديثة والمعاصرة - في تركيبها النظري والعملي الشامل - ثلة مرموقة من الرجال الذين رفدوها بعلم نظريّ غزير وبعمل «دعوي» وفير . إننا لا نفتأ نذكر محمد بن عبد الوهاب والقاضي الشوكاني وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشـــيد رضا وعبد الحميد بن باديس وحسن البنا والقاسمي والمغربي والألوسيين والندوي والمودودي وسيد قطب - وكثيرين آخرين - لكننا لا نملك إلا الإقرار بأن الشيخ محمد الغزالي كان ، في تقدير جملة الناظرين ، أبعدهم أثراً وأكثرهم نفاذاً إلى قلوب جمهرة المسلمين في هذه العقود المتأخرة من القرن ، فضلاً عن القطاع الأغلبي من «الملأ» منهم . لا أحد يخطر في باله أن الشيخ الغزالي قد ابتغى صوغ منظومة فكرية تصورية محكومة بآليات المنطق التقني ومنهجيات العلم الطبيعي السائرة ، على ما نجد عند المفكرين والفلاسفة أو اللاهوتيين أو المتكلمين المحترفين أو فلاسفة العلوم الوضعية ، لأن منظومته التي تمثلها وحياها وسعى على الدوام إلى نشرها كانت «الإسلام» نفسه ، في جملته وفي وجوهه التفصيلية المختلفة ، الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والأخلاقية والروحية ، ولأن المبدأ الرئيس الموجه لتجربته وحياته تمثل في أن «الإسلام للحياة» .

لكن ذلك لا يعني أبداً أن تجربة الشيخ الروحية كانت تجربة «شاردة» تند عن الموجهات المنهجية والمبادىء التأسيسية الصلبة التي كانت توجّه حِراكه النظري والعملي في دنيا البشر ، أو أنها كانت محض تمثلات «عاطفية» لروح متوثبة متحمسة مناضلة ، أو خالص «وعظ إقناعي» يتوجه

إلى عامة الناس أو إلى قوم لا يأبهون بالأسس الموضوعية للخطاب الذي يتلقونه . فواقع الأمر أن المبادىء «الموضوعية» التي أسست «العقل الإسلامي» الغزالي كانت ماثلة على الدوام في جميع أعماله العلمية والفكرية التي تتردد بين أيدينا ونقلّبها من أجل النظر والتأمل أو من أجل البحث أو من أجل نشدان الفائدة . كما أن الذين استمعوا إلى دروسه أو التقوا به وبادلوه الحوار أو الجدل أو السجال يعرفون ذلك حقاً .

وهذه المبادىء الموجِّهة أربعة رئيسة هي : الإيمان ، والعقل ، والعلم ، والعاطفة الوجدانية . وقد يمكننا ردها إلى حدين مركزيين تتردد بينهما جميع هذه المبادىء هما حدا الإيمان من طرف أول ـ وإليه يرد مبدأ العاطفة الوجدانية ـ ، والعقل من طرف ثانٍ ـ وإليه يرد العلم أساساً .

لا يتطلب واقع الحال إلا القدر الأدنى من تقليب النظر لإدراك معطى أساسيّ بيّن هو أن واقعة «الإيمان» هي الواقعة المبدئية ، الصلبة ، الأصلية ، التأسيسية ، البانية لكل ما صدر عن الغزالي من قول أو نشاط أو فعل . ومن الطبيعي أن يكون الأمر على هذه الحال ، لأن الرجل أسلم نفسه للإسلام وعلّق به حياته كلها ورهن هذه الحياة لرسالته الدعوية المناضلة . والحقيقة أن «الإيمان» عنده لم يكن مجرد إقرار باللسان وتصديق بالقلب ، مثلما عرّفه أهل الفرق الإسلامية القديمة ، فهذا التحديد تحديد ناقص ، إذ إنه يغفل عن أسس وخصائص أخرى «موضوعية» يتقوم الإيمان بها . إنه يحدد الإيمان بأنه «معرفة بلغت حد اليقين ، أو هو علم يصحبه الجزم والقطع» (الجانب العاطفي من الإسلام : ٢٦) . لا شك في أن هذا اليقين «تصديق» أو تصديق تام ـ وهو مصطلح القدماء ـ لكن هذا التصديق ذو أساسين صلبين : أولهما نظري وثانيهما نفسي : أولهما «عقلي» ، وثانيهما «قلبي» . فمعنى أن نؤمن بالله أننا «نعرفه» ، وأن هذه المعرفة معرفة «ممتلئة» باليقين لا يساورها أي شك أو ريب أو تردد ، وأن التصديق الذي يتلبسها

هو تصديق عقلي يستند إلى أدلة موضوعية وعلمية ، ونفسي يتمثل في الاطمئنان إلى هذه الحقيقة وفي سريان تيار شعور في النفس يملؤها ثقة وسعادة وإقبالاً على الحياة وعلى الله ورضوانه . والحقيقة أن الشيخ الغزالي يفارق هنا التيار العقلاني الخالص الذي مثله في الإسلام المعتزلة وابن رشد وجملة المتكلمين والفلاسفة ـ إذ لم يخص العقل بمطلق المرجعية في المعرفة ـ كما يفارق تيار «أصحاب الحديث» القدماء الذين خصوا (النص) بمطلق المرجعية ولم يتمثلوا لأنفسهم هذا المركّب الفريد للمعرفة . لا شك في أننا نستطيع أن نتصور أن هذا الموقف ليس إلا تركيباً بين (تيار الرأي) ، العقلاني على وجه الإجمال ، وبين تيار (الصوفية) ، الروحي بإطلاق . كما يمكننا أن نذهب إلى أن الغزالي لم يكن هنا إلا تلميذاً أميناً على التقليد الراسخ الذي أرساه الشيخ محمد عبده إذ جمع ، في تأسيس المعرفة الدينية ، بين العقل وبين الوجدان ، على ما ساقه في (رسالة التوحيد) . وأعترف بأنني أميل إلى هذا التعليل ، إن حرصت على أن أتعلق بمناهج الأكاديميين والباحثين العلميين في النظر والتحليل ، وبخاصة بسبب ما أتبينه من وجوه التأثير واللقاء والتآلف بين فكر الغزالي وبين فكر محمد عبده . لكنني مع ذلك أرى أن المسألة في نهاية التحليل ليست مسألة «مؤثر» و«متأثر» بقدر ما هي مسألة تجربة معيشة حية تجسد حالة فكرية نفسية وجدانية مشخصة هي أن الرجل كان كتلة حية متوثبة من قوة العقل وحرارة الوجدان والعاطفة وجدت نفسها مشخصة في هذا المركب الحيّ ، مركب العقل والوجدان .

ومع أن للقلب أحكاماً لا يعرفها العقل ـ مثلما تقول عبارة باسكال الشهيرة ـ إلا أن العقل يظل مبدأ موجهاً أساسياً في المعرفة عند الشيخ الغزالي ، وثقته فيه أعظم بكثير من ثقة جملة فقهاء الإسلام وأصحاب «الحديث» فيه ، ومن ثقة المتصوفة الذين يزيحونه أصلاً وابتداءً من

الطريق . والذي يبدو لي هو أن نزعته «العقلانية المعتدلة» ـ تبدو ، في سياق مرجعي إسلامي ، أكثر موافقة لواقع الأحوال البشرية في عالمنا المعاصر من تلك الرؤى «المتفردة» التي قوّمت تجارب المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة في الإسلام . لا شك في أنها لا تتوسل للتعبير عن نفسها بالجهاز الفلسفي والمنطقي الذي يستند إليه النظام المعرفي الاعتزالي أو النظر الاصطلاحي الذي أتقنه أبو حامد الغزالي وبرع فيه ابن رشد ، لكنها تدرك الغايات التي تسعى إليها بآليات «إنسانية» أقرب إلى «الحس العام» و«البداهة» و«الطبع» و«الضمير» ، وإن كانت لا ترضي ولا تقنع «العقلاني» الصارم .

والحقيقة أن التصور المبدئي للعقل عند الشيخ الغزالي هو تصور «توليدي» ، بمعنى أن العقل لا يدرك حقائقه مرة واحدة وإنما يسير «على طريق المجهول» ، إذ هو يدرك حقائق من جملة الحقائق المستورة ثم ما يلبث أن يدرك حقائق أخرى فأخرى وهكذا . المجهول القابل للاكتناه هو عالمه . وهذا العالم الرحب الممتد يشتمل على قطاعات ثلاثة كبرى :

١ - قطاع الكون بعناصره المادية وآفاقه وقوانينه .

٢ - قطاع الشؤون الدنيوية البشرية مما يتصل بارتفاق الإنسان من الطبيعة وبالأنشطة الصناعية والزراعية والتجارية والحرفية وجملة الخبرات الإنسانية .

٣ - قطاع العلاقات الإنسانية القائمة على تعرف القوانين النفسية والخلقية والاجتماعية والسياسية التي تحكم الجنس الإنساني في حياته على الأرض .

ما هي حدود العقل في هذه القطاعات الثلاثة؟ لا يتردد الشيخ الغزالي في التحديد . فالكون مفتوح أمام العقل الإنساني يستطيع أن يرتاده

من غير حدود . والشؤون الدنيوية البشرية كذلك أيضاً ، إذ هي الأخرى «مجال فسيح أمام الفكر الإنساني يتحرك فيه دون قيد وإلى غير حد» . أما «قطاع العلاقات الإنسانية» والقوانين التي تحكمها فله شأن خاص . ففي المواطن التي لم تدركها تعاليم الدين ينفرد العقل بالأحكام . أما بعد نزول الشرائع وحيث تصل تعاليمها فإن الكلمة لها وحدها . وهو يعتقد أن جملة ما تقرر عند الأمم خارج دائرة الدين لا يضاد الدين وإن كان ثمة أخطاء تتحمل البشرية وزرها وتحتاج إلى الدين للخلاص منهـــا . كما أنه يتابع أبا حامد الغزالي في ما ذهب اليه في (المنقذ من الضلال) إذ اعتقد أن جملة ما هو مقبول من الأمور الأخلاقية والسياسية والاجتماعية عند مختلف الأمم مما لا يرتد مباشرة إلى الدين إنما يرجع في أصله إلى الشرائع السماوية القديمة . لكن القول الحاسم النهائي هنا ينبغي أن يكون للدين (دفاع عن العقيدة والشريعة : ١١٢ ـ ١١٣) .

وبتعبير آخر للعقل مجاله الفذ : علوم الطبيعة والكون ، وشؤون الدنيا وصناعاتها . أما مجال الدين فهو القوانين والشرائع التي تحكم العلاقات الإنسانية ، والعقائد والعبادات التي تصل المخلوق بالخالق . والوحي هو الأصل الذي يرتد إليه كل شيء في هذا المجال .

ومعنى ذلك كله أن مملكة العقل ذات حدود : الكون الطبيعي والشؤون الدنيوية الصنعية . هل يستطيع العقل أن يتجاوز حدود الكون الطبيعي وأطر المعرفة الطبيعية؟ إنه يستطيع أن يكشف عن «وجود» عالم ما بعد الطبيعة ـ أي أن «الله حق» ـ لكنه لا يستطيع أن يذهب إلى أبعد من ذلك . يستطيع العقل أن يثبت وجود الله لكنه لا يستطيع أن يتكلم على كمالاته الذاتية وعلى صفاته الماهوية . وعند هذه المسألة «يشتبك» الشيخ الغزالي مع سلفه الكبير أبي حامد الغزالي ، ومع الكلام الاعتزالي .

إن الأصل (العقلاني) في تقرير وجود الله يرتد مرة واحدة في الفكر

الإسلامي على وجه الإجمال إلى «مبدأ السببية» . والشيخ الغزالي في هذه المسألة ينتسب إلى المتكلمين العقلانيين وابن رشد ويعارض صراحة صاحب (تهافت الفلاسفة) . لا أحد يجهل نص أبي حامد المشهور : «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً ، وبين ما يعتقد مُسَبَّباً ، ليس ضرورياً عندنا ، بل كل شيئين ، ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما ، متضمناً لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما ، وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما ، عدم الآخر ، مثل الري والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جراً إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف ، فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، يخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفوت . .» (تهافت الفلاسفة : ٢٣٧) . ولا أحد يجهل أيضاً مذهب ابن رشد إذ يقرر أن «العقل إنما يدرك الأشياء من جهة أسبابها» (تهافت التهافت : ٤٧٩) ، ولا قولته الشهيرة : «والعقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها ، وبه يفترق من سائر القوى المدركة ، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل» (نفسه : ٥٢٢) . في هذه المسألة الدقيقة يقف الشيخ الغزالي إلى جانب إقرار قانون السببية . وهو ، خلافاً لما زعمه جولدتسيهر في تحليله لموقف الأشاعرة منه ، يؤكد «أن أهل السنة لم يفكوا الرباط العتيد بين الأسباب ومسبباتها ولم يتجاهلوا هذا التلازم المطرد بين العلة والمعلول . لقد قالوا إن الماء يروي ، وإن الأرض تنبت ، وإن النار تحرق (. . .) وإن العادة جرت بذلك (. . .) والشيء الذي حرص أهل السنة على إثباته وإبرازه هو المشيئة العليا ، فقالوا إن النار تحرق بمشيئة الله . .» (العقيدة والشريعة : ١٢٨) . بتعبير آخر إن الرأي الذي يتعلق به الشيخ

الغزالي هو إقرار الخصائص الذاتية والطبيعية للعناصر وأنها «أسباب» لما يتولد عنا (الماء سبب للإنبات) لكن ذلك لا يرجع إلى طبع خاص مطلق في العناصر ذاتها وإنما إلى «أن هذه الخواص مفاضة عليه من الخالق الكبير فهو الذي جعله كذلك» ، مثلما أنه هو الذي يحفظ الوجود ويديره ويستمر في السيطرة المطلقة والهيمنة التامة عليه بعد أن خلقه وفقاً لترابط الأسباب والمسببات ، إذ هو الخالق الحقيقي والسبب الحقيقي الأول (نفسه : ١٢٩) .

ويحرص الشيخ الغزالي حرصاً شديداً عل إقرار مبدأ السببة دفعاً لمبدأ آخر شاع شيوعاً واسعاً بين الناس هو مبدأ (الجبرية) الذي يرى أنه «من أسباب انهيار حضارتنا» (الدعوة الإسلامية تستقبل قرنها الخامس عشر : ٧٢) . وهو يبدو في هذا المقام أوضح وأصرح ، والأشاعرة وأبو حامد هم الذين يقصدهم إذ يقول في معرض نقده للجبرية ولمنكري الأسباب : «وقد يذكر من باب التغطية أو الاعتذار عن الشرع(!) أن للإنسان كسباً أو اكتساباً ، والحقيقة أنه مسلوب الإرادة (. .) ولا يزال أغلب المسلمين إلى يومنا هذا يرون أن الطاعة والمعصية ، والغنى والفقر ، حظوظ مقسومة وأنصبة مكتوبة ، وأن المرء مسيّر لا مخيّر . ونشأ عن ذلك أن الشخصية الإسلامية اهتزت وسيطر عليها لون من التسليم والسلبية . والسبب في ذلك علم الكلام والتصوف وبعض مفسري القرآن وشرّاح السنن . إن التربية الصحيحة تقوم على حقائق واضحة ، وعلى تقرير حاسم للمسؤولية الإنسانية . ولا يجدي في هذا المجال جدل ولا لعب بالألفاظ . ومذهب الأشعري الذي اعتنقه جمهور المتأخرين يتحدث عن المسؤولية الشخصية بأسلوب غامض ، لا تتضح معه عدالة التكليف حتى قال الظرفاء فيه : أخفى من كسب الأشعري! أما الصوفية فقد محقوا الإرادة البشرية وجعلوا الإنسان مشدوداً بخيوط إلهية إلى مصيره المجهول أو المعلوم . . وكذلك فعل

بعض علماء التفسير والحديث وهم يشرحون النصوص المتصلة بالقدر (..) وينضم إلى شيوع مبدأ الجبر ضعف الصلة وانقطاعها بين الأسباب والمسببات . فعدد كبير من المربين والموجهين أشعروا الأمة بأن النار قد توجد ولا يوجد الإحراق ، وأن الماء قد يوجد ولا يوجد الريّ ، وأن السكين قد توجد ولا يوجد القطع . . وأن الواجبات العادية قد تتخلف ، وأن قانون السببية ـ على الإجمال ـ غير ملزم ولا مطرد . .» (الدعوة الاسلامية : ٧٢ ـ ٧٣) . وفي رأي الشيخ الغزالي أن علماء الكلام الذين مالوا إلى هذا الرأي أرادوا بذلك الرد على بعض الفلسفات الإغريقية التي تجعل الأسباب خالقة ، وتنسب إلى الطبائع ما يقع هنا وهناك . والحقيقة أن كلام اليونان «أن الطبيعة تخلق ، وأن السبب ـ من ذاته ـ يفعل ، كلام لا وزن له ولا دليل عليه . بيد أن الرد لا يكون بنفي ما أودع الله في الأشياء من خواص وما ناطه بها من آثار ، فإن الأسباب ـ بقدر الله فيها ـ تؤتي نتائجها حتماً . أما خوارق العادات فلها شأن آخر وتعليلات فوق المعارف المعتادة ، وهي إذا صدقت شذوذ يؤكد القاعدة ولا يهدمها» (نفسه : ٧٣ ـ ٧٤) . وهكذا ينتهي النقد الغزالي للمتكلمين وفلاسفة اليونان الطبيعيين والمتصوفة وأبي حامد (الذي لا يذكره بالاسم) إلى إقرار قضيتين كبيرتين : السببية العقلانية ، والحرية الإنسانية . وفي ضوء هذا الإقرار يوجّه إلى أنه «لا بد من تخليص العقل الإسلامي من هذا القصور والتخبط في شأن الجبرية وإنكار السببية والمسؤولية الشخصية» بحيث يقبل المسلم على الحياة وهو موقن بأنه مكلف حسب استعدادات حرة ، وأن له قدرة وإرادة يملكان قدراً من الاستقلال يسأل به عما يفعل ، وأنه لا جبر ولا افتئات ولا تمثيل في قصة هذه الحياة التي نحياها . .» (نفسه :٧٣) .

ومع ذلك فإن علينا أن نتنبه إلى أن (عقلانية) الشيخ الغزالي ، وإن كانت تقترب عند بعض المواطن من عقلانية المعتزلة وابن رشد ، إلا أنها

في حقيقة الأمر ليست كذلك . لا بل إنها ، عند بعض المواطن ، تنأى نأياً تاماً عن العقلانية الصارمة ، وعن عقلانية المعتزلة . ذلك أن للعقل عنده حدوداً لا يجوز له أن يتخطاها . و«العقل الإسلامي» بالذات ، بعد أن ابتعد عن المرحلة التي كان ملتصقاً فيها بالوحي ، اختلطت عليه الأمور إذ «تقعر» في «دراسة ما وراء المادة» وخاض «بحاراً مغرقة في هذه البحوث العقيمة التي كان لها أثر وخيم في تعجيز العقل الإسلامي عن البحوث المادية والإفادة منها . وهذا الاتجاه الشارد عصيان لله الذي أمر بالنظر في الكون ، وبنى على هذا النظر السديد حسن الإيمان وجميل المنفعة» (الدعوة الإسلامية : ٦٤ ـ ٦٥) . والحقيقة أن للعقل البشري حدوداً ، فهو عاجز مثلاً عن فهم «حقيقة الروح» ، وأنّى له أن يعرف كنه الألوهية واتصال الذات بالصفات! لقد أكبر المعتزلة العقل وغلّبوا نظراته على مبادىء الشريعة . لاشك في أن «الإسلام يقوم على العقل» وأنه لم يؤثر عن دين ما أنه كرم العقل مثل ما كرمه الإسلام ، «لكن ليس من العقل إقحام العقل في بحوث لا قِبل له بها ولا طاقة له عليها» . إن العقل قادر على البحث في العناصر الطبيعية لكنه لا يقدر على البحث في الروح أو في ذات الله العظمى وفي أسرار الألوهية مما يتصل بالذات والصفات وغير ذلك . وقضايا عالم الغيب تقع «فوق العقل» (السنة النبوية بين أهل الفقه . . وأهل التصوف : ١٤٨) . وكلام الفلاسفة الإلهيين في الوجود وأصله ومباحث المتكلمين الفلسفية ، كل ذلك ليس من العلم الأصيل وهو في جملته تخمينات وترهات وحدوس! ههنا ، أعني في قطاع «الإلهيات» ، يقترب الشيخ الغزالي من سلفه أبي حامد الغزالي الذي اعتبر أن أقوال الفلاسفة في هذا الجزء من الفلسفة هي أقوال جدلية غير برهانية . وليس هذا الموقف بغريب في تاريخ الفكر الإسلامي والإنساني على وجه العموم ، فالفيلسوف الألماني الكبير (كانْت) لم يُجِزْ هو أيضاً

للعقل أن يتجاوز عالم الطبيعة ولم يقرّ مشروعية استخدام مبدأ العلية للانتقال من عالم الطبيعة إلى عالم ما بعد الطبيعة . ومع ذلك فثمة فرق بين الاثنين : فالشيخ الغزالي يرضى باستخدام مبدأ العلية للانتهاء إلى وجود الله بإطلاق ، لكنه لا يرضى باستخدام العقل لما هو أبعد من ذلك ، إذ يرد ذلك إلى الوحي وحده . أما الفيلسوف الألماني فإنه يحصر جدوى مبدأ العلية بالعالم الطبيعي فحسب ولا يسمح باستخدامه في ما هو أبعد من ذلك . ومع ذلك فإن كلاً منهما عقلاني ، لكنها عقلانية بحدود ، ومع الفارق «التقنيّ» والفلسفي الكبير بطبيعة الحال .

والحقيقة أن الشيخ الغزالي واضح تمام الوضوح في أمر التمييز بين منطقين : منطق عالم الغيب ، ومنطق عالم الشهادة . إن «التسليم» بخبر المعصوم هو المبدأ الذي يستند إليه منطق المعرفة الخاص بعالم الغيب . أما في عالم الشهادة فالعقل هو السيد في النقد وفي الأخذ وفي الرد ، بلا سدود ولا قيود . والتنويه بالعقل الذي جاء في شعر أبي العلاء المعري لم يكن دليلاً على كفر المعري وغمزه بالدين ، على ما وهمه بعض القوم ، لكنه هجو للمتدينين السطحيين الذين يبدي ظاهرهم التقوى وتخفي طباعهم الشر ، و«دعم للحياة الدينية بأسلوب الاسترسال مع الخصم» وإنكار لـ «أن يكون الدين عند كثير من الناس مراسم وشعارات ، ولا يكون فضائل ونظاماً وأن يمس ظواهر الأشياء ولا يتغلغل في صميمها» (دفاع عن العقيدة والشريعة : ١٢١ ـ ١٢٣) .

والعقلانية الغزالية المحدودة تبدي أحكامها في مسألة التحسين والتقبيح العقليين التي يتعلق بها المعتزلة ، إذ يذهب الشيخ الغزالي مذهباً «عقلانياً معتدلاً» فيوجه النظر إلى «أن علماء المسلمين المحققين من سلف وخلف يرون أن في بعض الأشياء حسناً أو قبحاً ذاتيين يستطيع العقل معرفتهما ابتداء» ، لكنه مع ذلك يقول جازماً «إن العقل لا يغني عن

شريعة الله ، وإن لله من عباده مطالب لا تعرف إلا عن طريق النبوة» (دفاع عن العقيدة والشريعة : ١٢٧) .

يوجز هذا القول الأخير جملة موقف الشيخ الغزالي في تحديد العلاقة بين هاتين الدعامتين اللتين تقوم عليهما المعرفة الإنسانية والفاعلية العملية لبني البشر : حد العقل ، وحد الوحي . والمسألة ، كما نعلم ، قديمة ، وجهت إليها (النصوص) الدينية ، وخاض فيها المتكلمون وأصحاب الرأي منهم بخاصة ، وتكلم عليها الفلاسفة : من الكندي ، أولهم ، الذي قرر أن ما جاءت به الرسل قد ورد «بمقاييس عقلية» ، (رسائل الكندي الفلسفية ١ : ٢٤٤) ، إلى ابن رشد ، آخرهم ، الذي جرد للمسألة رسالة هي (فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال) ، وابن تيمية ، شيخ السلفيين المتأخرين ، الذي بذل بليغ وسعه إذ وضع فيها مصنفه الضخم (درء تعارض العقل والنقل) . يقول الشيخ : «هيهات أن يختلف العقل والنقل أو تتناقض ثمار الوحي والفكر ، ما دام كلاهما تصويراً مجرداً للحقيقة كما هي دون ريبة أو عوج . في العلاقة بين العلم والدين يجب أن نعرف أن قول العاقل وعمله لا يختلفان . وإذا كان الكون صنع الله والدين كلامه ـ جل شأنه ـ فيستحيل أن يكون في المعارف الكونية ما يخالف العلوم الدينية ، إذ العلم ليس إلا وصفاً لما صنع الله في آفاق الأرض والسماء وتقريراً لما بث فيها من قوى وخصائص . وهذا البيان لأفعال الله يستحيل أن يجيء في وحي الله ما يختلف عنه أو يصطدم به . إن الدين الحق والعلم الحق هما تصوير متكامل للوجود» (حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة : ٢١٣ ـ ٢١٤) .

ومن جديد ، ينقلنا هذا النص مرة واحدة إلى المبدأ الثالث الموجّه لتجربة الشيخ الغزالي الروحية ولدعائم النظر والعمل عنده : العلم . والغزالي ليس عالماً طبيعياً ولا «فيلسوف علم» ، لكن الناظر في مصنفاته

يدرك بجلاء أنه كان حريصاً بالغ الحرص على أن يتزود من المعارف العلمية ويتابع قضايا العلم ومكتشفاته ليتسنى له الإفادة منها في نشاطه «الدعوي» . وملاحقة المسائل العلمية أمر تعلق به رجال النهضة الإسلامية منذ أواخر القرن التاسع عشر واشتد تعلقهم بها مع انتشار عدد من الفلسفات الطبيعية التي بدت لهم ذات سمة «إلحادية» وبخاصة «الداروينية» ، و «المادية» على وجه الإجمال . وقد اعتقد هؤلاء المفكرون الذين تصدوا لهذه الفلسفات بالتحليل والنقد والرد أن الاستقصاء العلمي والتعمق في مسائل العلم وقضاياه ومناهجه ييسر لهم هذه الرسالة ويؤدي إليهم أسلحة دفاعية وهجومية من الطراز الأول في معركة الذب عن الإسلام ورد هجمات خصومه «العلميين» . وقد كان الشيخ اللبناني الطرابلسي حسين الجسر (١٨٤٥ـ١٩٠٩) أبرع من جرد أسلحة ماضية في وجه الداروينية ، كما كان المصري طنطاوي جوهري (١٨٧٠ـ١٩٤٠) من أبرز من عنوا بمتابعة المجالي المختلفة للعلوم وجواهرها ولعجائب الكون التي يكشف عنها العلم الطبيعي وللتعريف بالعلوم العصرية وتقرير مساوقتها لنظام الإسلام ولآي القرآن الكريم . والحقيقة أنه يتعذر تماماً أن نلقى أحداً من المصلحين المسلمين المحدثين والمعاصرين إلا وقد عُنِيَ بمسألة العلم ووشائجه بالدين . ولهم في ذلك مناهج وأنظار وفهوم ليس هذا القول موضعها . والقضية عند الشيخ الغزالي محسومة : «إنّ الدين الحق والعلم الحق هما تصوير متكامل للوجود» ، مثلما مر . وإن «العقول الذكية» هي وحدها التي تستطيع اختراق أسرار الكون ومعرفة آيات الله في شتى الأمكنة والأزمنة» ، وهي وحدها التي «تميز الحق من الباطل وتعرف حقائق الوحي» (الإسلام والأوضاع الاقتصادية : ١٩٤ـ١٩٥) . لقد خلقت العقول «للتجاوب مع حقائق الكون» و«لتكون مفاتح خزائنه وكواشف أسراره» ، والحضارة الإسلامية نفسها قامت على «العقل والبصر» (هذا ديننا : ٤٢) .

وأبلغ من هذا وأبعد غوراً ما يصرح به من القول : «ونحن ـ باسم الإسلام ـ نعتبر تصديق الحقائق العلمية ديناً» (حقوق الإنسان : ٢١٤) . وتأسيساً على هذا القول يوجب «على علماء الكون والحياة أن يروا تصديق الحقائق الدينية علماً» ، إذ إن جحد شيء مما جاء الدين به يقيناً ، يساوي الجهل بالقوانين العلمية العادية» . والعلة بيّنة . وهي أن الله هو مصدر الحقيقتين : الدينية والعلمية . ولهذا السبب نفسه يمتنع تمام الامتناع أن ينشأ تعارض أو تناقض حقيقي بين الحدين . ولا يملك الناظر وهو يتأمل هذا الفهم إلا أن يذكر ابن رشد وتقريره المشهور في أمر الاتصال بين العقل وبين الشريعة ، وإن كان من الحق أن نقول إنه لا يذهب مذهبه في التأويل الذي يبدو وكأنه يقدم العقل على النص . بيد أن الشيخ الغزالي يظل مفكراً «واقعياً» يدرك تمام الإدراك حدود علوم الكون والحياة من وجه وحدود الرسالة الدينية ومضمون الروح من وجه آخر . وذلك أنه يأبى أن يذهب إلى ما ذهب إليه أصحاب (التفسير العلمي) للقرآن ، إذ يقرر صراحة «أن القرآن الكريم ليس كتاب مباحث فنية في علوم الكون والحياة ، وغاية ما ألم إليه أنه ـ وهو يبني اليقين على التأمل في ملكوت السموات والأرض ـ وصف هذا العالم بكلمات معجزة حالفها الصدق على اختلاف العصور وارتقاء العقول ، فبقيت في تصوير الحق براقة الدلائل ، لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها لأنها (تنزيل من حكيم حميد) .» (نفسه : ٢١٤) . والحق الذي لا لجاج فيه ، في معتقد الشيخ الغزالي ، هو أن هذا الوجه من المسألة لا ينبغي أن يشغلنا عن «الغاية العظمى» التي نزل القرآن من أجلها . فالواقع أن القرآن «من قبل ومن بعد ، كتاب هداية جامعة للسلوك الإنساني الصحيح» ، وهو في هذا الشأن «استوعب كل شيء» مما يرجع إلى الأمر بالخير أو النهي عن الشر ، ومما يتصل بالمبادىء الموجهة للسلوك البشري كالإخاء والعدالة والحرية والمساواة وجملة الحقوق والمبادىء التي

تضمنها (الإعلان العالمي لحقوق الإنسان) الذي أقرته الجمعية العامة للأمم المتحدة في العاشر من ديسمبر (كانون الأول) ١٩٤٨ ، أي بعد أربعة عشر قرناً من نجوم تعاليم الإسلام في هذه الحقوق . وهذا التساوق بين الروح وبين العقل السديد ليس أمراً مبتدعاً ، فقبل أن ينزل الوحي وفي المواطن التي لم تبلغها أشعته بعد أن نزل ، لم يقف العقل الإنساني جامداً وإنما مارس حقوقه في الإدراك وفي استكناه طبيعة الحياة ورسالة الإنسان فيها ، والكشف عن حقائق كثيرة مما يتصل بمعرفة الله والعالم ، وفي أمر العلاقة بين الإنسان وربه وبين الإنسان وأخيه الإنسان . وقد مر أن الشيخ الغزالي يلاحظ أن أبا حامد الغزالي قد تنبه في (المنقذ من الضلال) إلى التوافق في السياسة الخلقية والاجتماعية بين أحكام الدين وبين مقررات الفلاسفة ، وإلى أنه قد أرجعه إلى تأثر هؤلاء بمواريث دينية عن النبوات الأولى . ومع أن الشيخ الغزالي يرى أنه «قلما ظهر مذهب فلسفي وأصاب الحق في نواحيه الإلهية والخلقية والاجتماعية كلها» ، وأن «في التفكير البشري المجرد آفات يجب أن تُحْذَر» ، وبخاصة حين تكون المعرفة سطحية تتعلق بالظواهر ، فإنه يسوق قول أحد مفكري الغرب : «إن القليل من الفلسفة يبعد عن الله ، ولكن الكثير منها يرد إليه جل جلاله» (حقوق الإنسان : ٢١٥ :٢١٦) . «ومع أن العقل البشري سار طويلاً وحده ، إلا أن حصيلة فكره انتهت في الجملة إلى المقررات الدينية الأصلية ، فالإيمان بالله وحده نزعة الكثرة العظمى من الفلاسفة ، ولا قيمة للشواذ» . لكن «الدين ـ كما جاء من عند الله ـ هو الخلاصة النقية السهلة التي جمعت الحق كله» (نفسه : ٢١٦) .

ثمة إذن توافق وتساوق بين هذه الأصول الثلاثة : الوحي والعقل والعلم . والدين بهذا المعنى ذو سمة عقلانية علمية . لكن هل هو معرفة عقلانية الطبيعة والماهية؟ هل هو محض قضايا «مجردة» ، موضوعية ،

ذهنية ، منطقية؟ هل هو محض تطابق بين مضمونه «الفكري» وبين الواقع الموضوعي المشخص العلمي؟ لا ، بكل تأكيد . إنه شيء آخر ، أيضاً . إنه «عاطفة» و«وجدان» . إنه «تقدم روحي» . وهذا هو المبدأ الأخير الرئيس الموجه لتجربة الشيخ الغزالي المطلة على آفاق الروح النفسية والوجدانية الواسعة . والنص التالي واحد من نصوص كثيرة تحفل بهذه المعاني التي يقصد منها الغزالي إلى إنارة العقل بضياء الروح والقلب ، يقول : «مع قيام الإسلام على العقل ، وترحابه بالفكر الجيد ، والبحث الأصيل ، وحضه على الارتباط المادي والمعنوي بالكون عملاً وتأملاً ، مع ذلك كله فهو دين يعقد أوثق العلاقات بالقلب اليقظان والمشاعر الجياشة ، ويجعل الإيمان عاطفة دافقة بالحب والبر إلى جانب أنه نظر يتسم بالسداد والصواب . والإسلام المكتمل ليس «نظرية» علمية أو اقتصادية ، وليس فكرة مجردة عن الله ، مهما كانت هذه الفكرة صحيحة من حيث التصور والاستدلال . إنه قلب انفتحت أقفاله ، وانفسحت أرجاؤه ، وأشرق معنى الحب في جوانبه ، فهو متعلق بربه ، متتبع لآثاره في كونه ، عاشق للخير مبغض للشر ، يمتد مع كل شيء حسن ، وينكمش مع كل شيء قبيح» (ركائز الإيمان بين العقل والقلب : ١٠١) . ثمة أمران ينبغي أن يتم الجمع بينهما في حياة الإنسان المسلم : الاستنارة الفكرية ، والهداية النفسية . وفي عالم أصبح فيه «التفاوت بين التقدم الروحي والتقدم العلمي» خطيراً ـ إذ قطع العالم مراحل شاسعة في طريق التقدم العلمي لكنه تخلف أو بقي مكانه روحياً ـ بات من الضروري توجيه القافلة البشرية بقيم الأخلاق وحياة الروح والوجدان ، وبالتسامي النفسي . «إن الإنسان عقل وقلب» (نفسه : ٢١) . وإذا كان العقل الإنساني قد حقق مكاسب مادية جليلة للإنسان فإنه بتضافره مع حياة الروح يمكن أن يضمن للإنسان أفضل صورة ممكنة للحياة الأرضية . وينبغي أن يكون مفهوماً هنا أن الفضائل الأخلاقية

والعبادات الروحية التي قررها الدين لا تعوق ازدهار الحياة وتقدمها المادي . فزكاة الروح لا تتم بدمار البدن ، وضمان الآخرة لا يتم بضياع الدنيا . إن عظمة الإنسان تقوم على نشاط عقلي لا حدود له يواكبه نشاط روحي لا يقل عنه كفاية وقوة . وذلك هو المفهوم الممتد للإيمان الذي يعيد الإنسان إلى الله ويتقدم به روحياً بفضل هذا المركب الفذ الذي يجعل منه عقلاً وقلباً في الآن نفسه ، ويوجهه إلى ضرب من الحياة «الصوفية» التي تطهر البدن وتزكي الروح ، في الوقت نفسه الذي يجعل منه ذا قدمين راسختين على أرض الواقع الزمني المعيش ، وذلك في حالة فذة من «المصالحة» بين مطالب الجسد ومطالب الروح ، وبين واجبات الدنيا وواجبات الآخرة» (الجانب العاطفي من الإسلام : ١٠٤) . وتلك هي المزية الكبرى للتدين الإسلامي وفضائله النفسية والروحية التي تنحرف عنها الحضارة المادية الشهوانية أو تنكرها . ذلك أن «آفة الحضارة المادية أنها سخرت العقول للشهوات وأخرست نداء الروح ، وأطلقت نداء الطين وجحدت أن الإنسان نفخة من روح الله ، ورأت أنه ـ كلاً وجزءاً ـ نشأ من الأرض فلا يجوز أن يرفع رأسه إلى أعلى يذكر الله ولي نعمته وسر عظمته» . إن شرف الإنسانية يتمثل أولاً وآخراً «في صلتها بالله ، واستمدادها منه ، وتقيدها بشرائعه ووصاياه . والحرية الحقيقية ليست في حق الإنسان أن يتدنس إذا شاء ويرتفع إذا شاء ، بل الحرية أن يخضع لقيود الكمال وأن يتصرف داخل نطاقها وحده» (نفسه : ١٠٥) . إن «قيود الكمال» هذه تضعنا على «الطريق إلى الله» ، طريق الكمال ، والتصفية و «التحول عن مواطن الغفلة والركود إلى مواطن الذكر والحركة» ، والسير في ميادين النفوس سيراً «وجهته الله وعدته صالح الأخلاق والأعمال» ، وشاراته التوبة والرغبة إلى الله والورع والعفة والقناعة والصبر والشكر والخوف والرجاء والتوكل والحب (نفسه : ١٧٥ ـ ٢٩٧) .

هل كان الشيخ الغزالي قريب نسبٍ روحي بأبي حامد الغزالي؟ لست أشك في هذا البتة . لكنه ، والحق يقال ، أقرب إلينا من أبي حامد ، وليس ذلك لأنه معاصرنا فحسب ، ولكن لأنه أيضاً «معاصر» بإطلاق ، قلباً وقالباً . وسمة «المعاصرة» هذه هي التي وجهت روحه المتوقدة وفكره «النقدي» ـ الذي توهج في مصنفه الفذ (السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث) ـ إلى استخدام جملة المبادىء المؤسِّسة لتجربته الروحية في سجاله مع المخالفين من المعاصرين الذين لم يدخر وسعاً طيلة حياته المناضلة في دراسة مذاهبهم ومناهجهم ، تحليلاً ونقداً ورداً : الاشتراكية ، الشيوعية ، الرأسمالية ، الاستشراق ، الصليبية والتنصير ، المادية ، الداروينية ، العلمانية ، القومية . وقد كان ذلك كله استجابة فريدة لدعوته الدائمة أن «الإسلام للإنسان وللحياة» . أما تمثّله وتجسيده لهذه الدعوة فقد كان ذا سمة «مناضلة» ، حيّة ، مثيرة للجدل وللسجال . كان له «أنصار» كثيرون ، وكان له «خصوم كثيرون» . وفي جميع الأحوال تعكس تجربته أحد الوجوه الأساسية للتجربة الدعوية والفكرية الإسلامية المعاصرة .

مراجـــع البحث الرئيســة

ابن تيمية ، تقي الدين – درء تعارض العقل والنقل ، تحقيق محمد رشاد سالم ، دار الكتب ، القاهرة ١٩٧١ .

عبده ، محمد – رسالة التوحيد ، دار المعارف ، القاهرة .

الغزالي ، أبو حامد – المنقذ من الضلال ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٩ .

– تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، ط ٣ ، دار المعارف ، ١٩٥٨ .

الغزالي ، محمد – الجانب العاطفي من الإسلام ، دار الدعوة ، الاسكندرية ، ١٩٩٠ .

– دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين ، ط ٥ ، دار الكتب الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٨٨ .

– الدعوة الإسلامية تستقبل قرنها الخامس عشر ، ط ٣ ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٩٠ .

– حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة ، ط ١ ، دار الدعوة ، الإسكندرية ، ١٩٩٣ .

– ركائز الإيمان بين العقل والقلب ، دار الاعتصام (ب . ت) .

– السنة النبوية بين أهل الفقه . . وأهل الحديث ، ط ٨ ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٩٠ .

– الإسلام والأوضاع الاقتصادية ، ط ٧ ، دار الصحوة للنشر ، القاهرة ، ١٩٨٧ .

– هذا ديننا ، ط ٢ ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٩٠ .

ابن رشد ، أبو الوليد – تهافت التهافت ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٨٧ .
– فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، ط ٣ ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٧٣ .
الكندي ، يعقوب ابن اسحاق – رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٥٠ .

نظريات الدولة
في
الفكر العربي الإسلامي المعاصر

في عام ١٩٢٢ ، وبعد ثورة مصطفى كمال ، أصدرت الجمعية الوطنية التركية قراراً يقضي بالفصل بين الخلافة والسلطنة . وقد قرنت الجمعية قرارها ببيان صاغه فريق من الفقهاء ، وُسِمَ بـ (الخلافة وسلطة الأمة) ونشر باللغتين التركية والعربية . وقد اعترف البيان بالأصل الشرعي لمبدأ الخلافة بيد أنه قرر أن شروطها الفعلية لم تتوافر إلا في الخلفاء الراشدين . أما الخلفاء الذين نجموا من بعدهم فلم يكونوا سوى «رؤساء جمهور المسلمين» ، ولايتهم إدارية لا روحية . وميز البيان بين الخلافة الحقيقية وبين الخلافة الصورية أو الحُكْمية : بأن الأولى هي الكاملة الجامعة لجملة الشروط والصفات التي لا تنعقد البيعة إلا بها والتي تمت بطريق انتخاب الأمة للخليفة ، وبأن الثانية عارية عن هذه الشروط ، قد تمت بالتغلب والاستيلاء ، فهي مُلْك لا خلافة . وهذا حال الأمويين ـ عدا خلافة عمر ابن عبد العزيز ـ والعباسيين كافة . ويستخدم واضعو البيان نصاً للأيجي الأشعري ، صاحب (المواقف) ، يذهب فيه إلى «وجوب نصب الإمام على المسلمين إذا وجد شخص مستجمع شروط الإمامة وإلا فلا يجب» ، فيقررون أن ذلك يعني «نصب شخص وتأسيس حكومة ، ولكن لا يقال لهذا خلافة ولا لرئيسها خليفة بمعنى الإمام ، ولا إثم على الأمة الإسلامية لهذا»(١) . وينتهي البيان إلى القول إنه لا يجوز تقييد الخلافة الحقيقية ، لأنها خلافة نبوة ، لكن يجوز تقييد الخلافة الصورية . ولأن الخلافة قد أصبحت مرادفة للسلطة والمُلك ، أي أصبحت من المسائل السياسية الخالصة والتصرفات الاستبدادية ، فإن الواجب يقضي ، في

«هذه الأزمنة الأخيرة» ، بتقييدها بحيث توضع السلطة في يد الأمة التي هي صاحبتها الحقيقية(٢) .

والواقع أن هذه الصيغة لم تكن إلا تمهيداً للقرار الراديكالي الذي صدر في آذار من عام ١٩٢٤ م ليلغي الخلافة رسمياً وليقيم حكماً «مدنياً» أو «دولة علمانية» . فولّد هذا الفعل في الأوساط الدينية الإسلامية في مختلف الأقطار الإسلامية ، وبخاصة في مصر ، استنكاراً شديداً ورد فعل عنيفاً . غير أنه نجم في قلب هذه الأوساط نفسها بعض من تلقى هذا الأمر بالحبور وندب نفسه للدفاع عنه وتسويغه ، فولد ذلك بدوره ردود فعل مناهضة أخرى وجدلاً حاداً دفع بمسألة «دين الدولة» إلى مقدمة القضايا التي ينبغي النظر فيها عند وضع «دساتير» الدول «الإسلامية» الحديثة التي بدأت تستقل أو تتشكل بين الحربيين العالميتين وبعدهما ، كما ولد اهتماماً جد خاص بأمر المكانة التي ينبغي أن تكون للدين في مجمل النظام السياسي أو في علاقته مع الدولة . وليس من المستغرب أن نلاحظ أن هذه المسألة لم تكوّن أي إشكال بالنسة للمفكرين العرب المعاصرين الذين ينهجون نهجاً ليبرالياً أو علمانياً أو وضعياً . فهي محلولة ابتداءً بعملية الفصل الحاسم بين ما هو ديني وما هو سياسي أو دنيوي ، ذاك يدخل في باب الحياة الروحية الشخصية للفرد ، وهذا تقوم عليه الدولة الحديثة وبه تقيم أمورها هي والمجتمعات التي تقوم عليها .

لكن المسألة ليست بهذه البساطة بالنسبة للمفكرين العرب المسلمين الذين يعتقدون أن الإسلام يفقد قيمته الأساسية إن هو جرّد من أبعاده الاجتماعية أو عُرّي من دلالاته السياسية . وإنه حقاً ليعسر تماماً تصور وجود مشخص لدين الإسلام دون أن يكون لهذا الدين مكانة في التنظيمات الاجتماعية أو التوجهات السياسية . غير أن الظواهر الكبرى التي أفرزتها «المدنية» الحديثة من وجه ، وتخلف العالم الإسلامي

وانحسار حضارته وضعف أممه ودوله من وجه آخر، ليست مما يجعل المفكر المسلم الرصين الغيور مرتاح البال مطمئناً إلى الوثوقية التقليدية التي يمكن أن يعبر عنها الكتاب السلفيون الذين يصعب عليهم تقبل أحوال التغير والانقلاب الاجتماعي أو السياسي. كما أن حذف المسألة ببساطة، بإلغاء الدور الاجتماعي والسياسي للإسلام، لا يمكن أن يريح هذا الفريق من مفكري الإسلام. عند هذا التقابل الحاد تقع تجارب المفكرين المسلمين العرب منذ عام ١٩٢٤، وهي تجارب ذات مسارات تتباعد أحياناً وتتقارب أحياناً أخرى حتى ليمكن القول إنها، مع تعلق أصحابها بالإسلام نفسه تعلقاً لا سبيل إلى الشك فيه، تقع ما بين حدَّي التناقض الكبيرين وتتذبذب على نحو يدفع بعضها إلى حدود «التوتر الراديكالي الديني» بَلْهَ «الشيوقراطي». وبين هذين التوترين تظهر تيارات «مُعَدِّلَة» أو معتدلة تتخذ، لمجابهة المسألة، أشكالا متباينة.

١ - لا شك في أن التوتر الراديكالي الأول الذي أعقب الانقلاب الكمالي، في الأقطار العربية، قد تمثل في نظرية الشيخ علي عبد الرازق في الخلافة. ففي عام ١٩٢٥ أصدر هذا القاضي الأزهري المصري كتاباً وسمه بـ (الإسلام وأصول الحكم)، ذهب فيه مذهباً في الإسلام جديداً. والقضية التي عالجها علي عبد الرازق في كتابه هذا ترتد إلى السؤال التالي: هل الخلافة ضرورية أو واجبة شرعاً؟ وبتعبير آخر: هل هناك نظام إسلامي محدد للحكم؟ وجواب علي عبد الرازق يقول إن الخلافة ليست جزءاً ضرورياً من الدين الإسلامي، إذ إن القرآن لم ينص عليها كما أن الحديث أيضاً لم ينص عليها، وكذلك الإجماع لم ينعقد هو أيضاً عليها. ووجودها تاريخياً لا يعني ضرورة استمرارها. كما أن وجود الخليفة ليس شرطاً ضرورياً للعبادة وتحقق الخير العام. وهو يلخص دعواه بالقول: «إن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها

المسلمون ، وبريء من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة ومن عز وقوة . والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية ، كلا ولا القضاء ولا غيرها من وظائف الحكم ومراكز الدولة ، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة ، لا شأن للدين بها ، فهو لم يعرفها ولم ينكرها ، ولا أمر بها ولا نهى عنها ، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة»(٣) . أما ترويج الخطأ بين الناس بالقول إن الخلافة جزء من الدين ومن «عقائد التوحيد» ومن المباحث الدينية فأمر قد اخترعه الملوك والسلاطين جناية واستبداداً وذوداً عن مصالحهم وعروشهم . وقد كان لذلك أوخم النتائج على المسلمين . فإذا كان الأمر كذلك فإنه «لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه ، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية ، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم»(٤) .

وقد كانت نظرة علي عبد الرازق هذه من الجرأة بحيث حدت بهيئة كبار علماء الأزهر إلى تفنيد الكتاب وتقديم صاحبه إلى «محاكمة» قضت بشطب اسمه من سجل علماء الأزهر وعزله من جميع مناصبه القضائية والإدارية لدعواه أن الاسلام دين روحي فحسب ، وأن منصب محمد السياسي لم يكن جزءاً من منصبه النبوي ولزعمه أن الخلافة ، باعتبارها منصباً دينياً ونبوياً ، ليست واجبة . واتسعت دائرة الردود والتفنيدات داخل مصر وخارجها تستنكر أطروحة علي عبد الرازق التي تسوغ فكرة الدولة المدنية التي قامت عليها دولة أتاتورك تقليداً لدول الغرب المدنية ودكاً لصرح البنيان الإسلامي الموحد . ولاذ علي عبد الرازق بالصمت الطويل وهو مقتنع تماماً أنه بموقفه من الخلافة كان يقدم خدمة

جليلة للإسلام هي تجنيبه غائلة استغلال الحكام المستبدين وعبث ولاة الأمور الذين لا يأبهون إلا بخيرهم الخاص . والأرجح أنه كان يعلم ، بعد الذي جرى ، أنه من العسير تماماً على دعوى كدعواه أن تلاقي ترحيباً في أي وسط إسلامي سلفي . وبالفعل لم تجد هذه الدعوى ، في صيغتها التي وضعها عبد الرازق ، أصداء إيجابية في أوساط علماء الدين ورجال الشريعة أو الدعوة الإسلامية . والحالة الوحيدة التي تستحق الذكر تشبه إلى حد بعيد حالة علي عبد الرازق نفسه ، وهي حالة عالم أزهري آخر هو خالد محمد خالد ، قام بعد ربع قرن من نشر علي عبد الرازق لكتابه ، بنشر كتاب وسمه بـ (من هنا نبدأ) ، وافق فيه موافقة تامة على ما ذهب إليه علي عبد الرازق من آراء سياسية ، وهاجم من أسماهم «رجال الكهانة» ، وطالب الحكومات والمجتمعات التي تحترم دينها وتحرص عليه بأن تبادر بكل وسيلة ممكنة إلى «عزل هذه الكهانة الخبيثة وتنقية الدين من شوائبها»(٥) . وفي رأي خالد محمد خالد أن الحكومة الدينية ليست إلا أداة من أدوات الاستبداد ، لم تجلب على البشرية إلا المآسي والآلام ، وأن نهضة المجتمع وبقاء الدين نفسه غير ممكن إلا بالحد من سلطة الكهانة وفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية . وبهذا يستطيع الدين أن يحقق الأغراض التي من أجلها نزل ، أغراض الحب وتمجيد الله والتوحيد بين البشر . ويعترف خالد محمد خالد بأن الرسول قد فاوض وعقد المعاهدات ومارس كثيراً من مظاهر السلطة التي يمارسها الحكام ، لكنه لم يفعل ذلك إلا لضرورات اجتماعية قاهرة وقد كان يفضل ، لولا هذه الضرورات ، الانصراف إلى الحياة الروحية فحسب ، وهو الذي قال لعمر : «مهلاً يا عمر أتظنها كسروية؟ إنها نبوة لا مُلْك» ، ولأصحابه : «أنتم أعلم بشؤون دنياكم!» ، دالاً بذلك على أن تصريف الأمور الدنيوية منوط بالبشر أنفسهم . وفضلاً عن ذلك فإن التوحيد بين السلطتين الدينية والدنيوية

لم يلغوا الخلافة الإسلامية بمعناها الإسلامي ، وإنما ألغوا نظاماً حكومياً خاصاً بهم وأزالوا رمزاً خيالياً فتن به المسلمون لغير جدوى وحاربتهم من أجله الدول الغربية المتعصبة والمتخوفة من شبح الإسلام»(٨) . ويلاحظ بن باديس أن بعض الدول الاستعمارية ، وخاصة بريطانيا ، تريد ـ وقد علمت فتنة المسلمين باسم (خليفة) ـ بعث هذه الفكرة وتجسيدها في بعض من يدينون لها بالطاعة ، فيحذر من ذلك تحذيراً شديداً ويهتف : «كفى غروراً وانخداعاً إن الأمم الإسلامية اليوم ـ حتى المستعبدة منها ـ أصبحت لا تخدعها هذه التهاويل ولو جاءتها من تحت الجبب والعمائم!» ، مشيراً بذلك إلى دعوى أولئك الأزهريين بشأن خلافة ملك مصر . ولا يتردد بن باديس في القول «إن خيال الخلافة لن يتحقق وإن المسلمين سينتهون يوماً ما ـ إن شاء الله ـ إلى هذا الرأي» . وربما يتبادر إلى الذهن أمام هذا القول أن حركة بن باديس تتبنى كلية مذهب علي عبد الرازق في القول إن الإسلام ليس ديناً سياسياً . والحقيقة أن ما قصد إليه بن باديس هو التلميح إلى أن «جمعية العلماء المسلمين» ، بسبب عملها في ظل الاستعمار الفرنسي ، وحتى لا تطالها يد هذا الاستعمار ، لا ينبغي لها أن تتدخل في الشؤون السياسية . وهو حين يدعو ، في أوضاع المرحلة القائمة آنذاك ، إلى إحلال «جماعة المسلمين» ـ وهم أهل العلم والخبرة الذين ينظرون في مصالح المسلمين من الناحية الدينية الأدبية بعيداً عن السياسة وتدخل الحكومات سواء أكانت إسلامية أم غير إسلامية ـ محل سلطة الخلافة ، فإنه كان يقصد بالدرجة الأولى إلى إبعاد يد المحتل عن الإدارة الدينية والأدبية للجزائر ، وذلك من أجل أن تحافظ على شخصيتها الجزائرية العربية الإسلامية ، ولكي تكون أمور المسلمين الجزائريين في أيديهم هم لا في أيدي الفرنسيين ، وإلا فإن بن باديس يقرر صراحة أنه «ثمة للمسلمين ، مثلما لغيرهم من الأمم ،

ناحيتان : ناحية سياسية دولية ، وناحية أدبية اجتماعية» ، وأنه إذا لم يكن له على الناحية السياسية «اليوم» حديث ، فإنما ذلك لأن التوجيه السياسي هو من شأن أمم المسلمين «المستقلة» ، في حين أن التوجيه الأدبي والديني هما من شأن أممهم المستقلة وغير المستقلة . ومع ذلك فإن الممعن في الأصول الثلاثة عشر التي وضعها للنظام السياسي في الإسلام انطلاقاً من خطة أبي بكر الصديق المشهورة لما بويع بالخلافة ، يتولد لديه انطباع صريح في أن بن باديس كان يرى أن الأمة هي مصدر كل سلطة وأنه لا يجوز أن تحكم الأمة إلا بالقانون الذي ترضاه لنفسها وتلزم ولاتها بتنفيذه ، وأن المسؤولية مشتركة بين الدولة والمواطن في حدود القانون(٩) .

وأهم من هذا اعتقاد بن باديس «أن أسباب الحياة والعمران والتقدم فيها مبذولة للخلق على السواء ، وأن من تمسك بسبب بلغ ـ بإذن الله ـ إلى مسببه ، سواء أكان براً أم فاجراً ، مؤمناً أم كافراً» . والمسلمون ، لما أخذوا بأسباب العمران كما يأمرهم دينهم ، سادوا العالم ورفعوا علم المدنية الحقة بالعلوم والصنائع . وحين أهملوا تلك الأسباب تأخروا «حتى كادوا يكونون دون الأمم كلها . . فخسروا دنياهم وخالفوا مرضاة ربهم وعوقبوا بما هم عليه من الذل والانحطاط» . فأنجع «دواء لفتنة المسلم المتأخر بغيره المتقدم» هو أن يعلم ذلك المسلم أنه ما تأخر بسبب إسلامه وأن غيره ما تقدم بعدم إسلامه ، وأن السبب في التقدم والتأخر هو التمسك والترك للأسباب»(١٠) . وعلى هذا يمكن القول إن بن باديس وإن كان يتفق مع علي عبد الرازق في إنكار نظام الخلافة «المبَدّل» أو المحرّف إلا أنه لم يذهب إلى ما ذهب إليه عبد الرازق من رد الدين إلى الدائرة الروحية الخالصة . والذي يبدو أنه ، لأسباب عملية تدخل في باب «التكتيك» السياسي ، أرجأ أمر الدور «السياسي» للدين إلى مرحلة «الاستقلال» . لكن ربطه للنظام السياسي بسلطة الأمة والقانون واعتقاده أن التقدم

والتأخر مرهونان بالأخذ بالأسباب الدنيوية أو بتركها ، يقربانه بصورة حاسمة من القضية الأساسية التي دافع عنها علي عبد الرازق وبنى كتابه عليها .

٢ - إن الأثر الذي خلفته جدلية علي عبد الرازق لا يتمثل في ظهور سيل من الردود والتفنيدات للكتاب وقضاياه ، بقدر ما يتمثل في تبلور أفكار سياسية إسلامية جديدة تدور حول مسائل الحكم والسلطة والدولة والأمة . والحقيقة أننا نبالغ كثيرا إن نحن اعتقدنا أن هذه الأفكار الجديدة ارتكاسة مباشرة لمثير وحيد ، هو عمل عبد الرازق «الاستفزازي» . فهناك ، إلى جانب ذلك ، استفحال نزعة «التغريب» في الأقطار الإسلامية المختلفة وهيمنة القوى الاستعمارية على هذه الأقطار وصوغها لأنظمتها السياسية على نحو غربي منقطع الصلة بالإسلام . وهناك أيضاً المؤسسات السياسية الحديثة القائمة على «العقلانية الغربية» التي لم يعد بإمكان علماء الإسلام ومفكريه نبذها نبذاً كاملاً غير مشروط دون الوقوع في مفارقات غريبة . وعلى هذا النحو نجد أن أشد الأصوات إنكاراً لدعوى عبد الرازق ، وهو صوت الشيخ محمد بخيت المطيعي ، يستبعد في النهاية أن تكون سلطة الخليفة مستمدة من الله مباشرة ويقرر أن الرأي الصحيح هو القائل إن الأمة هي مصدر سلطة الخليفة وإن الخليفة يستمد سلطانه منها وإن الحكم الإسلامي حكم ديموقراطي ، حر ، استشاري ، دستوره القرآن والسنة ، فبدا التوفيق بين المفاهيم الإسلامية والمفاهم الحديثة أمراً ممكناً . بيد أنه ، من وجه آخر ، لم يحدث تراجع عن مسألة الفصل بين الدين والدولة ، لا بل إن تياراً قوياً يناضل في وجه هذا الفصل ويدعو إلى الربط بين الاثنين قد راح يتعزز ويتجذر ويطالب بإعادة بناء «الدولة الإسلامة» أو «المجتمع الإسلامي» الذي تظلله الشريعة الإسلامية . وكان من آثار هذا التيار أن لجأت الدول الحديثة الإسلامية إلى إدخال مادة

«دين الدولة الإسلام» في دساتيرها أو اعتبار الشريعة الإسلامية أحد مصادر التشريع الأساسية في الدولة ، إن لم يكن «المصدر الرئيسي» له . غير أن هذا التعديل «الشكلي» إجمالاً في دساتير هذه الدول لم ينكب بعض الحركات الدينية عن المضي في مطالبها وفي نضالها من أجل إقامة نظم سياسية إسلامية متفردة في الرجوع إلى الإسلام أو راديكالية في دعوتها لا إلى إقامة «دولة إسلامية» فحسب وإنما أيضاً إلى إعادة «دولة الخلافة» . وقد تباينت عناصر «التحديث» وتفاوتت في هذه الحركات أو الدعوات .

وليس ثمة شك في أن هذا التيار الجديد الذي ولد عقب دعوى علي عبد الرازق المثيرة يرجع بجذوره الأولى إلى الشيخ محمد رشيد رضا (ت . عام ١٩٣٥) الذي كان واحداً من دعاة السلفية الكبار الذين تصدوا لكتاب عبد الرازق ناعتاً إياه بأنه «آخر محاولة يقوم بها أعداء الإسلام لإضعاف هذا الدين وتجزئته من الداخل» ، ومؤكداً ، مع الشيخ بخيت المطيعي[١١] ، أن الشريعة تقتضي سلطة تحافظ عليها وتطبقها ، وأن إصلاح الشريعة الإسلامية لا يمكن أن يتم إلا بإعادة تكوين الدولة الإسلامية ، ونصب خليفة له خاصةُ «الاجتهاد» وعليه السهر على تطبيق الشريعة وإقامة الحكم الشوري بمعاونة أهل الحل والعقد ، والسعي من أجل إحياء المدنية الإسلامية وتلقيحها بالعلوم والفنون التقنية الضرورية لبنائها القوي وتقدمها المنيع[١٢] .

ولقد كان حسن البنا هو رأس هذا التيار الجديد المستلهم من سلفية رشيد رضا ومن الأحداث . وكانت (جماعة الإخوان المسلمين) التي شرع في تكوينها في الاسماعيلية منذ عام ١٩٢٨ أبرز الحركات الإسلامية العربية المعاصرة التي تطلعت إلى تجسيد الإسلام في مجتمع تحكمه سلطة إسلامية صريحة .

والحقيقة أن عناصر فهم (الإخوان المسلمين) للنظام السياسي الإسلامي لم تتبلور حتى يومنا هذا بصورة دقيقة نهائية ، وهي ما تزال تدور في إطار «المبادىء العامة» للنظام الإسلامي . ويمكن القول إن أفكار حسن البنا وعبد القادر عودة تمثل الأصول العامة الأولى لهذا الفهم ، وإن الإضافات الحقيقية التي أسهم بها كتّاب العشرين سنة الأخيرة قليلة . كما يمكن القول أيضاً إن الجديد الذي قد نلقاه عند مفكر ينتمي إلى (الجماعة) مثل سيد قطب أو يوسف القرضاوي ، يعكس «راديكالية عملية» تتصل بتطبيق المبدأ أكثر مما يعكس تجديداً في المفاهيم النظرية والتصورات الجزئية نفسها .

أما حسن البنا فينبغي أن يربط فكره بجو مصر المشحون بالخصومات السياسية وبتناحر الأحزاب المصرية وبالاحتلال البريطاني وبتيار التغريب القوي في الثلاثينات والأربعينات . ففي الخطاب الذي وجهه عام ١٣٦٦هـ إلى ملك مصر وملوك بلدان العالم الإسلامي ورؤسائها حدد (المرشد العام للإخوان المسلمين) «المهمة» في أمرين : «أولهما تخليص الأمة من قيودها السياسية حتى تنال حريتها ويرجع إليها ما فقدت من استقلالها وسيادتها ، وثانيهما بناؤها من جديد لتسلك طريقها بين الأمم وتنافس غيرها في درجات الكمال الاجتماعي» . وحين دعاهم إلى تحديد الطريق الذي ينبغي عليهم سلوكه لم يتبين لهم إلا أحد سبيلين : «فأما الأول فطريق الإسلام وأصوله وقواعده وحضارته ومدنيته . وأما الثاني فطريق الغرب ومظاهر حياته ونظمها ومناهجها» . والعقيدة التي يختار هي بطبيعة الحال «أن الطريق الأول ، طريق الإسلام وقواعده وأصوله ، هو الطريق الوحيد الذي يجب أن يسلك وأن توجه إليه الأمة الحاضرة والمستقبلية»[١٣] . والإسلام «نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعاً : فهو دولة ووطن ، أو حكومة وأمة ، وهو خلق وقوة ، أو رحمة وعدالة ، وهو ثقافة

وقانون ، أو علم وقضاء ، وهو مادة وثروة ، أو كسب وغنى ، وهو جهاد ودعوة ، أو جيش وفكرة ، كما هو عقيدة صادقة وعبادة»[١٤] . وهو وحده القادر على بناء «وحدة الأمة» أو «الجماعة» التي زعزعها نظام تعدد الأحزاب السياسية وتناحرها . ومع أن حسن البنا دعا إلى تقوية الروابط بين الأقطار الإسلامية جميعاً وبخاصة العربية منها «تمهيداً للتفكير الجدي العملي في شأن الخلافة الضائعة»[١٥] ، إلا أنه لم يثر أي جدل حول «نظام الخلافة» . ذلك أن ما كان يشغل باله قبل هذه المسألة هو إقامة «حكومة إسلامية» حقيقية . فقد لاحظ أن ثمة في حياة المسلمين الاجتماعية حالة «فصل عملي» بين الدين والدولة ، وأن المسألة لا تقف عند حدود الجدل النظري الخالص أو عند مجرد الرضى والاستسلام إلى قول الدستور إن «دين الدولة الإسلام» . إن البعد الاجتماعي ـ السياسي أمر لا يمكن أن يتطرق إليه الشك ، وهذا يستلزم إقامة حكومة هي قاعدة من القواعد الأساسية للنظام الاجتماعي الذي حمله الإسلام إلى البشر . ذلك أن الإسلام لا يقبل الفوضى ولا يسمح بأن تبقى الجماعة الإسلامية بلا إمام . ولا شك في أن من «ظن أن الدين ، أو بعبارة أدق الإسلام ، لا يعرض للسياسة أو أن السياسة ليست من مباحثه فقد ظلم نفسه وظلم علمه بالإسلام» الذي هو شريعة الله . إن الدولة الإسلامية صاحبة «دعوة» و«رسالة» لا تقوم في تشكيل إدارة أو حكومة مادية عاطلة صماء لا روح لها ، وإنما في ظل «حماية تحفظها وتنشرها وتبلغها وتقويها» ، أي في ظل «دولة» . وإن الخطأ الأكبر الذي وقع فيه المسلمون يكمن في أنهم قد نسوا هذا الأساس ففصلوا عملياً الدين عن السياسة ، برغم اعترافهم بالارتباط الدقيق بينهما . ومع أن الدستور المصري ينص صراحة على أن «دين الدولة الإسلام» إلا أن هذا النص «لم يمنع رجال السياسة وزعماء الهيئات السياسية أن يفسدوا الذوق الإسلامي في الرؤوس ،

والنظرة الإسلامية في النفوس، والجمال الإسلامي في الأوضاع، باعتقادهم وإعلانهم وعملهم على أن يباعدوا دائما بين توجيه الدين ومقتضيات السياسة. وهذا أول الوهن وأصل الفساد». أما الحل فيكمن، على وجه التحديد، في إقامة «سلطة» أو «حكومة إسلامية» تقوم على القواعد التالية: مسؤولية الحاكم، وحدة الأمة الروحية والاجتماعية في إطار «الأخوة»، احترام إرادة الأمة والالتزام برأيها وإرادتها. والتطبيق السليم لهذه القواعد يخلق التوازن في المجتمع. ووظيفة «الهيئة التمثيلية للأمة» أن تسهر على ضبط هذه القواعد ورعايتها. وهذا لا يعني بالضرورة اللجوء إلى «الأحزاب» لفرز هذا «التمثيل»، لأنه على الرغم من أن أحد أسس «النظام النيابي» يكمن في «الأحزاب» إلا أن من الممكن تحقيق هذا النظام بدون اللجوء إلى الأحزاب، أي بنظام تمثيلي انتخابي «مقيد» يكون فيه المنتخبون الذين سيناط بهم «الحل والعقد» أكفياء أحراراً من كل ضغط أو سيطرة تمليها قوة خارجية ويكون لدعاواهم الانتخابية معايير وضوابط شريفة نزيهة يعاقب المخل بها(١٦). وبهذا يقترب حسن البنا اقتراباً ملموساً من التصور الديموقراطي الغربي، حتى إنه ليصرح هو نفسه بأنه ليس في قواعد النظام النيابي ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم، وأنه، بهذا الاعتبار، «ليس بعيداً عن النظام الإسلامي ولا غريباً عنه»(١٧). وحتى في قضية مسؤولية الحاكم التي يذهب فيها النظام الإسلامي إلى أن رئيس الدولة هو المسؤول، وله أن يفوض السلطة إلى غيره ـ وهو ما بيّنه الماوردي في (الأحكام السلطانية) بشأن «وزارة التفويض» و«وزارة التنفيذ» ـ حتى في هذه القضية مذهب الإسلام، في رأي حسن البنا، يجد ما يقابله في الدساتير الحديثة، وفي دستور الولايات المتحدة بالذات.

لكن حسن البنا لا يفصّل في نظام الحكم والدولة ويكتفي بهذه

المبادىء القليلة التي سيستنير بها من بعده كتاب (الإخوان) السياسيون ، وفي مقدمتهم عبد القادر عودة ، الذي يمكن اعتباره «المنظر السياسي» الأكبر لجماعة (الإخوان) ، وأول من وضع كتاباً كاملاً عن المسألة السياسية تكلم فيه على الحكومة الإسلامية ووظيفتها ومميزاتها وعلى الخلافة وشروط انعقادها ، وعلى الشورى والسلطات في الدولة الإسلامية(١٨) .

٣ - «لمن الحكم؟» ذلك هو السؤال المركزي عند عبد القادر عودة . والجواب عنه ليس عسيراً : «لله الحكم والأمر» . وما على البشر الذين «استخلفهم» الله في الأرض إلا أن يطيعوا أمره وأن ينتهوا بنهيه وأن يتحاكموا إلى ما أنزل ويحكموا به ، لأن «استخلافهم» مقيّد باتباع شريعة الله ، ولأن القرآن الذي أنزله على نبيّه إنما أنزله ليكون دستور البشرية وقانونها الأعلى ، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك «هم الكافرون» ، وأولئك هم «الظالمون» ، وأولئك هم «الفاسقون»(١٩) .

والحكم هو «الأصل الجامع في الإسلام والدعامة التي يقوم عليها الإسلام» . لأن الإسلام «ليس عقيدة فقط ولكنه عقيدة ونظام ، وليس ديناً فحسب وإنما دين ودولة»(٢٠) . «وكل أمر في القرآن والسنة يقتضي تنفيذه قيام حكم إسلامي ودولة إسلامية . . . وقيام الإسلام نفسه في الحدود التي رسمها الله وبيّنها الرسول يقتضي قيام دولة إسلامية تقيم الإسلام في حدوده المرسومة» . وأكثر ما جاء به الإسلام من أحكام عملية لا يدخل تنفيذه في اختصاص الأفراد وإنما هو اختصاص الحكومات ، «وهذا وحده يقطع بأن الحكم من طبيعة الإسلام ومقتضياته وأن الإسلام دين ودولة» . «والدولة المثالية في الإسلام هي الدولة التي تقيم أمور الدنيا بأمر الدين» فلا يقوم الدين بغير الدولة ، ولا تصلح الدولة بغير الدين(٢١) .

وإذا كان الأصل في الحكومات أنها «ضرورة اجتماعية لا مفر منها» ، فقد وجب أن تكون الحكومة إسلامية . وهذا لا يعني أن يكون الحكام مسلمين وإنما يعني أنهم «يجب أن يتحاكموا إلى الإسلام ويتخذوا القرآن دستوراً للحاكمين والمحكومين» . فوظيفة الحكومة هي «إقامة أمر الله» والحكم بما أنزل الله ولهذا وجبت طاعة المحكومين لحكوماتهم والقائمين عليها ما أطاع هؤلاء أمر الله ، وإلا خلع المحكومون طاعة الحكومة .

والحكومة الإسلامية حكومة فريدة متميزة ، فيها ثلاث صفات لا توجد في غيرها . الأولى أنها حكومة قرآنية ، القرآن ـ كلام الله ووحيه ـ دستورها الأعلى ؛ الثانية أنها حكومة شورى مقيدة بالشريعة ؛ الثالثة أنها حكومة خلافة أو إمامة بمعنى «الدلالة على نظام معين من أنظمة الحكم» ، ، إذ الخلافة والمُلك والإمامة العظمى مترادفات تدل على الرئاسة العليا للدولة ولا تدل على شيء أكثر من ذلك(٢٢) .

والحكومة «نائبة عن الجماعة لتقيم فيهم أمر الله ولتشرف على مصالح الجماعة» . والخليفة أو الإمام هو «ممثل الحكومة الأول» فهو إذن نائب عن الجماعة كلها في وظيفة الخلافة التي جعلت لإقامة الشرع . «وما أقامت الجماعة الخليفة إلا ليكون نائباً عنها ، وما استمد ولا يستمد سلطانه إلا من نيابته عن الجماعة التي أقامته والتي تملك حق مراقبته ومنعه من الخروج على حدود نيابته»(٢٣) .

وولاية الخلافة لا تتم إلا باختيار الجماعة للخليفة ، لا لأن ذلك ضرورة اجتماعية منطقية ولكن لأن القرآن الكريم فرض على المسلمين أن يكون أمرهم شورى بينهم . واختيار الخليفة على هذا الوجه يؤكد أن الخلافة ليست إلا «عقد نيابة» بين الجماعة والخليفة ، تكل الجماعة إلى الخليفة القيام بأمر الله وإدارة شؤونها في حدود ما أنزل الله ، ويقبل الخليفة أن يقوم بالأمر في الجماعة طبقاً لما أمر به الله . وما دام الخليفة قائماً بأمر

الله وعلى قيد الحياة فهو خليفة ، لا حد لمدة ولايته . فإذا خرج على أمر الله أو قامت فيه صفة تستوجب العزل كان للجماعة عزله وتولية غيره . وإذا مات انتهت ولايته بموته[٢٤] .

وبهذه الاعتبارات يصح القول إن الحكومة الإسلامية ليست حكومة «مستبدة مطلقة» ، لأنها مقيدة بدستور القرآن ؛ وهي «ليست من نوع الحكومات القانونية» التي تخضع لأنظمة البشر لأن أحكامها من عند الله ثابتة دائمة لا تماشي أهواء الحكام أو المحكومين . «وإذا كان أساس الحكومات النيابية في العالم هو الشورى ، إلا أن الشورى في الحكومات الإسلامية لا تشبه في شكلها ولا نوعها ولا الغرض منها تلك الشورى التي تقوم عليها الحكومات النيابية»[٢٥] . وإذا كان من وظيفة الحكومة الإسلامية أن تقيم الدين «فإنها لا تعتبر من نوع الحكومات الدينية التي يسميها الفقه الدستوري حكومات ثيوقراطية ، إذ إن الحكومة الإسلامية لا تستمد سلطانها من الله وإنما تستمده من الجماعة ، وهي لا تصل للحكم ولا تنزل عنه إلا برأي الجماعة ، وهي مقيدة في كل أعمالها وتصرفاتها برأي الجماعة ما دام أن الإسلام لم يسلب البشر حريتهم في العمل ولم يملك عليهم كل أمرهم بل ترك لهم «أن ينظموا أنفسهم وأن يراعوا مصالحهم الخاصة والعامة وأن يعدوا لمستقبلهم ما يشاؤون من الخطط التي تؤدي إلى رقيهم وإسعادهم وتفوّقهم» ، إذ إن «نصوص القرآن جاءت بالأحكام الكلية ورسمت المناهج العامة للحكم والإدارة وتركت ما دون ذلك لأولي الأمر ينظمونه بقوانين يضعونها»[٢٦] . لا بل إنه ليمكن القول في غير تجوز ، إن الإسلام ترك للبشر الحرية كاملة فيما يأخذون وما يدعون ، ولم يقيدهم إلا بأن تكون حياتهم قائمة على الفضائل حتى يحيوا حياة فاضلة تسودها العدالة والمساواة والحب والتضامن وغير ذلك من المبادىء الإنسانية العليا التي لم يعرفها أهل الأرض إلا عن طريق السماء ورسالات الأنبياء[٢٧] .

وكذلك يختلف نظام الحكم الإسلامي عن الديمقراطية في أنه «لا يترك مقياس العدالة والمساواة وغير ذلك من الفضائل الإنسانية في يد البشر يرسمون حدودها» ، وإنما هو الذي يضع المقاييس العلوية للحياة البشرية . وإذا كان نظام الإسلام يتفق مع النظام الجمهوري في اختيار الرئيس الأعلى للجمهورية فإنه يباينه في السماح بانتخاب رئيس الدولة لمدى الحياة ، مثلما يباين النظام الملكي في تركه للجماعة أن تختار للحكم من تراه أصلح الناس له وأقدرهم عليه .

وبكلمة فإن النظام الإسلامي نظام فريد في نوعه ، لا يماثله أي نظام آخر قديم أو حديث . صحيح أن المسلمين أنفسهم «لم يطبقوا النظام الإسلامي بعد وفاة النبي إلا في عهد الخلفاء الراشدين ثم حولت الأهواء هذا النظام الإلهي إلى مُلك عضوض لا يتورع أن يعطل أحكام الإسلام» ، لكن الدولة استكملت أركانها في عهد الرسول نفسه إذ بني السلطان المادي على أساس من السلطان الروحي وتمت له أركان الدولة الأربعة التي يتكلم عليها الفقه الدستوري والإداري : الشعب ، الاستقلال السياسي ، الإقليم ، السلطان أو السيادة . أما غياب التنظيمات الداخلية للدولة مما يتصل بتعيين القضاة والولاة والميزانية والدواوين ، وأما السكوت عن التحدث عن نظام الحكم وقواعد الشورى ـ وعليه استند من حاول أن يشكك في تكوين الدولة الإسلامية في عهد الرسول (يعني علي عبد الرازق) ـ فلا يطعن ، حتى لو فرضنا جدلاً صحته ، في وجود هذه الدولة القائمة فعلاً بقيام أركانها(٢٨) .

ويجهد عبد القادر عودة بعد هذا في أن يستكمل صورة الدولة الإسلامية بالتفصيل في ثلاثة أمور : الخلافة أو الإمامة العظمى ، والشورى وسلطة الأمة ، والسلطات في الدولة الإسلامية .

وجملة آراء عبد القادر عودة في الخلافة ، أو رئاسة الدولة

الإسلامية ، لا تخرج عما قرره الفقهاء وأصحاب (الأحكام السلطانية) وابن خلدون . وهو لا يبتعد عنهم إلا في قضايا قليلة . فوظيفة الخليفة هي «إقامة الإسلام» أي إقامة شؤون الدين وشؤون الدولة في الحدود التي رسمها الإسلام ، إذ الخلافة «رياسة عامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي ﷺ» أو «حراسة الدين وسياسة الدنيا» . وإقامتها «فريضة» يأثم المسلمون بتركها ، كما أنها «واجبة عقلاً» على ما يذهب إليه الإيجي في (المواقف) . والشروط الواجبة في الخليفة أو الإمام هي : الإسلام ، والذكورة ، والتكليف ، والعلم ، والعدل ، والكفاية ، والسلامة ، والقرشية . وهذا الشرط الأخير مختلف عليه . «وليس ثمة ما يمنع من اشتراط شروط أخرى إذا اقتضتها المصلحة العامة» أو «ظروف الحياة التي تتغير بمرور الأيام» . أما انعقاد الإمامة فليس لها إلا طريق مشروع واحد هو «اختيار اهل الحل والعقد» للإمام أو الخليفة» وقبول الإمام أو الخليفة لمنصب الخلافة» ، فهي إذن «عقد» بإيجاب وقبول : الإيجاب من أولي الأمر في الأمة أو أهل الشورى ، وهو عبارة عن اختيار الخليفة ، والقبول من جانب الخليفة الذي اختاره أولو الرأي في الأمة . أما «إمامة التغلب» التي أثبتها بعض الفقهاء فقد أدت إلى أشد الفتن وإلى تفريق الجماعة الإسلامية وإضعاف المسلمين وهدم قواعد الإسلام ، «ولو علم الفقهاء الذين أجازوها ما سوف تؤدي إليه لما أجازوها لحظة واحدة» . والأمر نفسه يقال في الرضى بـ «ولاية العهد» التي ابتدعها معاوية قياساً على «الاستخلاف» الذي أجراه أبو بكر لعمر ، فإن الاستخلاف ليس إلا «ترشيحاً» من أهل الحل والعقد أو «توجيهاً» لهؤلاء ، أما ولاية العهد فتخرج عن ذلك وتخون مصالح الأمة الإسلامية وتسلبها حقها في اختيار الحكام وعزلهم ، والسكوت عليها سكوت على الباطل ، وخروج على أمر الله(٢٩) . وسلطان الخليفة ، الذي هو أصلاً فرد ينوب عن الأمة ، مستمد من النيابة عن

الأمة الإسلامية ، وحكومته تعتبر نائبة عن الجماعة ، وللأمة أن توسع حدود سلطان الخليفة أو تضيّقها أو تقيّدها بقيود ، وإذا ما خرج على رأيها لم تجب له الطاعة . وللخليفة أو الإمام الأعظم أن يستعين بغيره للقيام بشؤون الدولة : وزراء ومديرين وقضاة وموظفين من كل نوع . وهؤلاء يعتبرون ، شرعاً ، نواباً عن الأمة لا ينعزلون بعزل الخليفة أو موته طالما أنهم يؤدون عملهم على الوجه الصحيح . وليس للخليفة قداسة أو امتياز عن غيره بأي شيء . ولا شيء يعفيه من تحمل مسؤولية أخطائه ، فهو خاضع للعقاب كأي فرد آخر من أفراد الأمة . ونيابته عن الأمة في إقامة الشريعة ليست موقوتة بمدة معينة وهي تمتد ما طال عمر الخليفة وكان قادراً على مباشرة عمله ولم يأت بما يستوجب عزله من النيابة ؛ وذلك يكون «إذا تغير حاله» ، أي إذا انتفت عنه بعض الصفات التي اختير للخلافة بسبب توافرها فيه ، وبخاصة حدوث «جَرْح في عدالته» ، وهو الفسق أو حدوث «نقص في البدن» : كنقص الحواس أو فقد الأعضاء أو نقص التصرف بأن تفلت الأمور من يده ويستبد به غيره أو أن يصير مقهوراً في يد عدو لا يستطيع الخلاص منه . وكل هذه الأمور قد فصّل فيها الماوردي والفراء وابن حزم وغيرهم .

والشورى دعامة مركزية لا من دعائم الإيمان فحسب وإنما بوجه خاص من دعائم الحكم الإسلامي ، وهي واجبة على الحاكمين والمحكومين . وقد قرر الفقهاء أنها من أصول الشريعة الإسلامية وقواعدها وأن من تركها من الحكام وجب عزله . غير أن الشورى ليست مطلقة وإنما هي مقيدة بنصوص التشريع الإسلامي وروحه ، لا تقع إلا في ما لم يرد فيه نص بشرط ألا تخرج عن حدود الإسلام . ولها قواعد : الأولى أنها حق مقرر للحاكمين والمحكومين ؛ الثانية أنها من واجبات الحكام وليست حقاً لهم ؛ الثالثة أنها يجب أن تقوم على الإخلاص لله ولرفع شأن الإسلام

فحسب ؛ الرابعة أن المعوّل عليه فيها رأي أكثرية المشيرين لا جميعهم ؛ الخامسة أن تنصاع الأقلية التي لم يؤخذ برأيها لرأي الأغلبية . فإذا طبقت الشورى تطبيقاً سليماً تحقق صلاح العالم وأمكن تفادي الإخفاق الذي منيت به النظم الديمقراطية والديكتاتورية على حد سواء .

لكن من هم ، على وجه التحديد ، أهل الشورى؟ إنهم أهل الحل والعقد وذوو الرأي في الأمة الإسلامية من «الملمّين بالشريعة الإسلامية وبالعلوم والفنون والصناعات وغيرها مما يتعلق بمصالح الأمة» . وتحديد عددهم وطريقة اختيارهم يرجع إلى ظروف الزمان والمكان . لكن ينبغي أن تتوافر فيهم : العدالة والعلم بمعناه الواسع والرأي والحكمة . أما سلطانهم فهو سلطان الأمة نفسها لأنهم في الواقع نوابها وأصحاب الرأي والنفوذ فيها والممثلون لإرادتها . والحكام «ملزمون بتنفيذ ما تفضي إليه الشورى وبإقامته على الوجه الذي ارتضاه ممثلو الأمة . . وتكون الأمة هي مصدر سلطانهم»(٣٠) .

أما السلطات في الدولة الإسلامية فتكاد لا تخرج عن خمس :

١ - السلطة التنفيذية : ويقوم عليها رئيس الدولة وهو الإمام ويختص بها وحده مع من يستعين بهم من وزراء وولاة وغير ذلك ؛

٢ - السلطة التشريعية : وهي لأولي الأمر والرأي في الأمة ، أي للإمام وأهل الشورى ؛

٣ - السلطة القضائية : ويمثلها القضاة الذين يُوليهم الإمام بصفته نائباً عن الأمة ؛

٤ - السلطة المالية : والإمام هو الذي يعين القائمين عليها ويعزلهم ويُراقبهم ؛

٥ - سلطة المراقبة والتقويم : وهي سلطة الأمة جمعاء في مراقبة الحكام

وتقويمهم ، وينوب عن الأمة في القيام بها أهل الشورى والعلماء والفقهاء .

تلك هي نظرية الدولة الإسلامية عند عبد القادر عودة . وفي إطار هذه النظرية دارت تقريرات الكتّاب الذين يأخذون بما خطّه أصلاً حسن البنا ، من أمثال عبد الكريم الخطيب وطه عبد الباقي سرور ومحمد يوسف موسى ومحمد المبارك ويوسف القرضاوي . فعند هؤلاء جميعاً تقرير صريح أن الإسلام دين ودولة ، وأن نصب خليفة أو إمام يقوم على تنفيذ الشريعة أمر واجب ، وأن مصدر السيادة والسلطة في الدولة هو الأمة ، وأن وظيفة الحكومة الإسلامية حراسة الدين وسياسة الدنيا ، وأن النظام الإسلامي هو نظام متميز : لا هو ثيوقراطي ولا ملكي وإنما هو نظام إسلامي فحسب(٣١) . وعلى الرغم من اقتراب هؤلاء الكتاب عند كثير من النقاط من المفهوم الديمقراطي للدولة إلا أنهم يحرصون على الارتداد عنه إلى مفهوم النظام «المتميز» الذي هو تركيب فريد بين «الديني» و«الدنيوي» . وهم لهذا لا يخفون ميلهم إلى مصطلح الخلافة أو الإمامة برغم تأكيدهم أن المقصود مجرد «الرئاسة» و«السياسة» بحسب قواعد الشرع . وربما أمكن القول إن محمد المبارك يقدم لنا الصورة المتكاملة لفهم أصحاب هذا التيار لنظام الحكم الإسلامي ، وهو فهم يجد في مؤلفات أبي الأعلى المودودي صيغته القصوى(٣٢) .

إن السؤال الأول عند محمد المبارك هو : هل الإسلام ، في ذاته ، وفي أصل تعاليمه ومتطلباته ، يقتضي من المؤمنين به إقامة دولة ، على أساسه؟ والجواب عنده لا شك فيه . إذ كل القرائن تشير إلى ضرورة هذه الدولة : فمن وجه أول يتضمن القرآن أحكاماً لا يتصور تنفيذها دون حكم أو دولة تأخذ بها وتعمل على تنفيذها كأحكام الحدود وأحكام الميراث والزكاة والدعوة إلى الجهاد والأحكام المتصلة بالحاكم نفسه وبالرعية . ومن وجه ثان لا بد للتصور العام للوجود الذي صاغه القرآن من

أن يتحقق في إطار حيوي واجتماعي ينميه ويرعاه ويغذيه ، وهذا لا يتم إلا بدولة إسلامية . ومن وجه ثالث كثيرة هي الأحاديث النبوية التي تُلزِم بأن يكون الحكم إسلامياً . وأخيراً إن النبي نفسه قد أقام دولة أجمع على حفظها واستمرارها المسلمون جيلاً بعد جيل[٣٣] .

والغاية من إقامة الدولة الإسلامية «حماية مبادىء الإسلام ، وخاصة عقيدة التوحيد التي هي الوسيلة الإيجابية لتحرير الإنسانية ، وتنفيذ شرائع الإسلام لقيام المجتمع الإنساني على أسس العدالة والتعاون والتكافل والمثل الأخلاقية العليا»[٣٤] .

ودولة الإسلام دولة «عقائدية» ، أو «إيديولوجية» ، لها مبادىء ومفاهيم «عقائدية» تقوم عليها وتضمن تنفيذ الأسس التي تقام عليها : من كرامة إنسانية ومساواة وتقيد بأحكام الشريعة ورعاية لمبدأ «الاستخلاف في الأرض» ، وأخوة في العقيدة والإيمان[٣٥] .

غير أن الإسلام لم يفرض شكلاً من أشكال الحكم محدد التفاصيل والجزئيات وإنما قدم «مبادىء عامة» وقواعد عامة هي أهداف مثالية تتطلع الإنسانية إلى تحقيقها ، وترك التفصيلات الجزئية والتطبيقات العملية التي يمكن أن تحتملها هذه المبادىء والقواعد لاجتهاد البشر حسب اختلاف أطوارهم وبيئاتهم وأحوالهم[٣٦] . أبرز هذه المبادىء الرجوع إلى رأي الأمة في تعيين الحاكم أو رئيس الدولة ، بطريقة الاختيار القائم على «عقد» بين الحاكم والأمة وعلى البيعة له ، والالتزام بقواعد الشريعة وأحكامها في الأمور التي ورد فيها نص أو حكم وبالتشريع الاجتهادي المرهون بالشورى في ما لا يوجد فيه نص ، ومبدأ الشورى ، ومسؤولية الحاكم أمام الله وأمام الأمة التي لها حق محاسبته ومراقبته ونقده ، والمساواة بين الناس ، والعدل ، وحقوق الإنسان من حماية للنفس والأعراض والعقول والأموال والأخلاق والدين ، والتكافل الاجتماعي ، والطاعة للسلطة

والحاكم في مقابل التزامه بالشريعة ، وفي كل ما يكون فيه للمسلمين مصلحة[٣٧] . أما استخدام مصطلح «نظام الخلافة» للإشارة إلى نظام الحكم الإسلامي فلا ينبغي أن يفهم منه أكثر من معنى الإشارة إلى «رياسة الدولة على الطريقة الإسلامية» ، وهو لا يعني إلا مجموع «المبادىء الأساسية التي جاء بها الإسلام في مصدريه الأساسيين القرآن والسنة ، واستنبطه منهما علماء المسلمين في كل عصر ، في ميدان الحكم والدولة»[٣٨] .

ومع ذلك يفصل محمد المبارك في عناصر تكوين الدولة ويردها إلى ثلاثة : السلطة أو جهاز الحكم الذي يرأسه «رئيس الدولة» أو «الإمام» أو «الخليفة» ؛ والشعب الذي تسوسه هذه السلطة ؛ والأرض التي يجري فيها حكم هذه السلطة . ويبحث المبارك في هذه العناصر الثلاثة فيحدد طبيعة السلطة والخلافة بالإحالة إلى مفاهيم الماوردي ، ويبين مهمات رئيس الدولة وشروط اختياره بما لا يخرج عما ورد في كتب (الأحكام السلطانية) وعما سبق أن أشار إليه عبد القادر عودة . ثم يتكلم على السلطات وجهاز الدولة ويتبنّى التمييز الحديث بين السلطة التشريعية والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية[٣٩] . ويتابع القاضي أبا يعلى الحنبلي وابن تيمية في مسألة وظيفة الدولة فيجعلها في «تأمين الأمن الداخلي والدفاع الخارجي» ، وفي إقامة العدل القضائي وفي تحقيق الكفاية المالية والاقتصادية للفرد والمجتمع ، وفي نشر دعوة الإسلام بالجهاد ، وحمايته من كل انحراف ـ وهو ما يسميه بالوظيفة «العقائدية الأخلاقية» ـ وفي تولية القائمين بوظائف الدولة وشؤونها من أهل الكفاية والأمانة .

ويتكلم المبارك على الأمة من حيث هي عنصر مكون ثانٍ للدولة فيرى أن الأمة في المفهوم الإسلامي «مجتمع إنساني يقوم على الأساس

العقائدي المشترك»[٤٠] . ويؤكد أن هذا المفهوم «مفهوم إنساني» يباين المفهوم القومي «المتخلف» ، «الجامد» للأمة ، ويتفق تماماً مع الاتجاه السائد في عالم اليوم من نبذٍ للتجمعات القومية وتوجهٍ نحو التجمعات القائمة على الأفكار والنظم العقائدية . وهذه الأمة التي تقوم عليها الدولة لها حقوق ترعاها الدولة إذ ليس الحكام إلا «وكلاء» أو «نواباً» للأمة ، وهذه الأمة - أو الشعب - هي صاحبة السلطة وإن لم تكن مصدراً للتشريع إلا في ما دخل في باب الاجتهاد والرأي فيما لم تحدده المصادر الأصلية للشريعة . ومن حقوق الإنسان في هذه الدولة : حق الحياة وحفظ النفس ، وحق التملك والكسب وحق المساواة ، والحرية الشخصية في حدود الشرع ، وحرية الدين والاعتقاد والتفكير والرأي والنقد والحرية السياسية[٤١] . لكن الحقيقة هي أن هذه الحريات التي يقررها محمد المبارك تظل حريات مقيدة بمبدأ عدم الخروج على عقيدة الدولة أو الدعوة إلى عقيدة أخرى مخالفة إذ هذا «تمرد» على نظام الدولة ودعوة للانتقاض عليها وإلى إزالة صفتها الإسلامية ، وما على الذين يكفرون بالإسلام وعقيدته وشريعته إلا أن يخرجوا من انتمائهم لدولة تقوم على أساسه ومن مجتمع يؤمن به ويتماسك على أساسه إلى دولة أخرى ومجتمع آخر[٤٢] . وفي رأي محمد المبارك أن أية حرية تمارس في الدولة الإسلامية لا يجوز لها أن تخرج عن المقاييس التي حددها الإسلام أو أن تتعرض للرسالة الأساسية المنوطة بالدولة : رسالة الدعوة إلى الإسلام وحمايته ونشره وضمان سيادته سيادة مطلقة في جميع مرافق الحياة الاجتماعية . وأخيراً يتبنى محمد المبارك في أمر أرض الدولة ، وهي العنصر الثالث المكون للدولة ، التمييز القديم بين (دار الإسلام) وبين و(دار الكفر) ويعتبر أن كل ما سوى دار الإسلام فهو دار كفر ، أصحابها إما في «حال هدنة وسلم» مع المسلمين بسبب معاهدة معقودة ، وإما في «حال حرب» فهي

بذلك دار حرب . وأما أرض الدولة الإسلامية فتحصل لها بأحد سببين : فإما أن يسلم أهلها وهم عليها فتصبح دار إسلام ، وإما أن يفتحها المسلمون فيقوم فيها حكم الدولة الإسلامية وتطبق فيها أحكامها . وعلى الدولة والأفراد حماية حدود هذه الدار بالقوة ، وعلى المسلم الإقامة فيها . أما السكنى في دار الكفر فلا تجوز إلا لسبب عارض(٤٣) .

ويخلص المبارك من هذا كله إلى تحديد خصائص الدولة الإسلامية بالصفات التالية : الدولة في الإسلام دولة عقائدية رابطتها عقيدة وفكرة ونظم وتشريع ينبثق عنها في إطار مبدأ واحد ؛ والدولة الإسلامية أخلاقية إنسانية لا تهدف إلى السيادة أو تجميع الثروة أو المجد العسكري وإنما إلى تحرير الإنسان من جميع العبوديات وربطه برابطة عليا هي «الخضوع لله وحده وإقامة العدل بين الناس جميعاً» . والدولة الإسلامية دولة حضارية ذات فعاليات علمية وعملية ، مادية وعقلية ونفسية ، وإنسانية عالمية . وهي دولة ثابتة الأسس متطورة الأشكال تبعاً لاختلاف الأحوال وتبدل الأطوار الاجتماعية الثقافية(٤٤) . والحقيقة أنه عند هذا المستوى من التعميم يصبح الاتفاق بين «الدعاة السياسيين» وبين «علماء الدين» مطلقاً أو شبه مطلق(٤٥) .

٤ – لكن صورة هذا التوتر الراديكالي الديني لا يمكن أن تكتمل في الحقيقة إلا بإدخال الإسهامات الأساسية التي قدمها مفكر فلسطيني نشط في القدس منذ مطلع الخمسينات ، مؤسساً «حزباً» سياسياً بمعنى الكلمة يهدف صراحة إلى إقامة دولة إسلامية وإعادة «الخلافة» ، ويعلن الحرب على جميع الأنظمة السياسية السائدة في العالم العربي على نحو لا هوادة فيه . ذلك المفكر هو تقي الدين النبهاني ، والحزب الذي أسسه هو «حزب التحرير الإسلامي» ، الذي يقابل عملياً ونظرياً «جماعة الإخوان المسلمين» .

وترجع الكتابات والمنشورات الأولى لتقي الدين النبهاني وحزبه إلى عام ١٩٥٢ . وقد حمل كتابه الأول عنوان (الدولة الإسلامية) . وفي هذا الكتاب ، الذي جاء بعد كتاب عبد القادر عودة (الإسلام وأوضاعنا السياسية) بعام واحد ، وضع النبهاني الخطوط العريضة الأولى لنظام الحكم الإسلامي . وفي العام نفسه نشر كتاباً آخر وسمه بـ (نظام الحكم في الإسلام) وحدد فيه بالتفصيل الكامل طبيعة هذا النظام وأجهزته ، ثم لم يلبث أن ذهب إلى أبعد من ذلك في كتابه (نظام الإسلام) الذي اشتمل على فصل خاص بـ (مشروع الدستور) مكون من تسع وتسعين مادة تمثل المواد الأربع عشرة الأولى منه «أحكاماً عامة» للدستور . وهذا كله يقدم لنا أول مخطط كامل جاهز للدولة ونظامها ظهر في الفكر الإسلامي المعاصر ، وهو مخطط يتفق مع معظم الأفكار التي أشار إليها عبد القادر عودة ، غير أنه أكثر تحديداً ودقة وضبطاً ووضوحاً واكتمالاً وراديكالية . وعلى الرغم من أن أفكار النبهاني كانت منذ مطلع الخمسينات هي الأفكار التي تميز بها دعاة حزبه الذي انتشر انتشاراً واسعاً في حقبة الخمسينات في منطقة الشرق الأوسط العربية (فلسطين والأردن وسورية ولبنان والعراق) ، إلا أن من المؤكد أن هذه الأفكار قد كان لها تأثير واضح على عدد من مفكري (الإخوان المسلمين) من أمثال سيد قطب ومحمد المبارك وغيرهما ، وذلك على الرغم من التباين المنهجي بين هاتين الحركتين اللتين تنطلق إحداهما من عملية تغيير الفكر والمفاهيم وبناء الدولة من أجل تحقيق «النهضة» ، بينما تنطلق الأخرى من عملية التغيير الأخلاقي والتربوي «الديني»الشامل أي السلوكي للفرد من أجل إصلاح المجتمع والنهوض به .

يؤكد تقي الدين النبهاني أن الإسلام جاء للعالم بمفاهيم جديدة عن الكون والإنسان والحياة والقيم تخالف المفاهيم القديمة كل المخالفة ، وفرض

على المسلمين لا تغيير مفاهيمهم القديمة بالالتزام بالمفاهيم الجديدة فحسب وإنما أيضاً تغيير المفاهيم القديمة عند باقي الناس ، وذلك بأن حمّلهم مسؤولية هذا التغيير من خلال نشر دعوة الإسلام . وقد جعل الإسلام مهمة المسلم الأصلية في الحياة هي حمل هذه الرسالة والدعوة لها وجعل المثل الأعلى للحياة عند المسلم رضوان الله الذي لا ينال إلا بعمل المسلم من أجل «هداية الإنسانية إلى الإسلام» . وهذا لا يتأتى إلا بفضل «سلطان» أو «سلطة» تقوم عليه ، وهذه السلطة هي «الدولة الإسلامية» . ويؤكد النبهاني أن من طبيعة الدعوة الإسلامية أنها «تقسر الإنسان والدولة على القيام بتبليغها» إلى الناس كافة ، لذا «كانت مهمة الدولة الإسلامية منذ اللحظة الأولى لإنشائها وإلى أن تقوم الساعة هي تطبيق الإسلام وحمل رسالته للعالم حتى يعم الناس جميعهم . ومن هنا كان المسلمون قادة الدنيا وكانت الدولة الإسلامية قائدة العالم لخيره وسعادته لما في الإسلام من مؤهلات العبادة وأسباب السعادة»(٤٦) .

ويرى تقي الدين النبهاني أن الدول التي تحكم العالم اليوم ، رأسمالية واشتراكية ، تقوم على أساس مادي بحت وتطبق أنظمة منبثقة عن عقلية مادية لا يراعى في تطبيقها أي وجه للروح ، فهي تمكّن بذلك للحضارة المادية من أن تتحكم بالبشر . وهذا أمر قد أوقع البشرية في «أزمات روحية» أنتجت شقاء نفسياً مهلكاً وشروراً منتشرة في كل مكان . «لذلك كان لا بد ، لإنقاذ العالم ، من دولة تقوم على أساس روحي» وتمزج الروح بالمادة وتمكّن للحضارة الروحية وتجعلها هي السيد في الحياة ، والدولة الإسلامية هي وحدها التي تستطيع أن تهيىء هذا الأمر الجليل ، لذا كان قيامها أمراً لازماً .

وفضلاً عن ذلك فإن المسلمين اليوم في حالة من التأخر والانحطاط والبعد عن تعاليم الإسلام وأحكامه ، وهم «خاضعون لنظام الكفر في

بلادهم وتطبق عليهم أحكام الكفر وتتحكم فيهم الحضارة المادية ، وديارهم حسب حكم الشرع ديار كفر وليست ديار إسلام» . لذلك كان «لزاماً عليهم أن يقوموا بإيجاد الدولة الإسلامية لتطبق عليهم أحكام الإسلام» ، وكان واجباً عليهم نصب رئيس للدولة هو الخليفة ، وجوباً شرعياً وعقلياً ، «لأن ما هو واجب من إقامة الحدود وسد الثغور لا يتم إلا به ، ولأن الحكم بما أنزل الله لا يكون ولا ينفذ إلا بوجوده ، ولأن جلب المنافع للأمة ودفع المضار عنها لا يتأتى إلا بوجوده»[٤٧] . والمسلمون يأثمون جميعاً حتى يقيموا الدولة الإسلامية ويؤدوا البيعة لرئيسها[٤٨] .

وليس المقصود دولة إسلامية شكلية أو مجردة وإنما دولة إسلامية تطبق أحكام الإسلام باعتباره نظاماً منبثقاً عن العقيدة الإسلامية ومشبعاً بـ «الفكرة الإسلامية» و«النفسية الإسلامية» و «العقلية الإسلامية» . فبهذا «تنبعث حوافز الحياة من داخل النفس فتوجد البيئة الذهنية والنفسية والاجتماعية التي تكفل التشريعات والنظم والقوانين الإسلامية» ، وتحدث تحولاً «انقلابياً» لا تدريجياً ، إلى الحياة الإسلامية الكاملة[٤٩] .

وليس لأحد أن ينكر أن الاسلام دين يقوم على الدولة ، أو أن يدعي أن دولة الإسلام هي دولة «روحية» فحسب أو أن الدين في الإسلام غير الدولة . فالشريعة الإسلامية تنادي صراحة بوجوب وجود الحكم والسلطان ، وآيات الحكم والسلطان في القرآن دليل صريح على أن للإسلام دولة وأن الحكم ينبغي أن يكون بما أنزل الله . والتشاريع الحربية والسياسية والجنائية والاجتماعية والمدنية ماثلة في القرآن بوضوح ، فمن الذي يطبق ما فيها من أحكام؟ وما العمل في النصوص التي هي صريحة في الحكم؟ إن الإسلام نظام للدولة والحياة والأمة ولا يمكن للإسلام أن يكون موجوداً إلا إذا كان حياً في دولة سياسية تنفذ أحكامه[٥٠] .

لكن كيف تقوم الدولة الإسلامية؟ إن الطريق الوحيد لاستئناف الحياة الإسلامية وإقامة الدولة الإسلامية في رأي النبهاني هو «حمل الدعوة الإسلامية» إلى جميع الأقطار والمجتمعات وتثقيف المجتمعات بالمفاهيم الإسلامية الصحيحة ، وتفاعل «الدعاة» مع مجتمعاتهم من أجل إيجاد وعي عام بالإسلام ورأي عام له ومن أجل تحويل هذا التفاعل إلى «حركة كفاح» تستهدف إيجاد الدولة الإسلامية ، تماماً كما فعل الرسول ﷺ حين أنشأ الدولة الإسلامية أول مرة . وهذا يعني البحث عن اقليم يصلح لأن يكون نقطة ابتداء يبدأ منها العمل ، ثم يتخذ نقطة انطلاق لنشر الدعوة في أقطار العالم الإسلامي الأخرى ، وللنمو من أجل تكوين الدولة الإسلامية الكبرى التي تحمل رسالة الإسلام للعالم(٥١) . وحمل الدعوة الإسلامية يتطلب بناء قيادة فكرية إسلامية قوية صريحة جريئة تتحدى كل ما يخالف الإسلام من أوضاع ومفاهيم ، ولا تتساهل في تنفيذ الإسلام تنفيذاً كاملاً ولا تفرط ولا تتساهل ولا تهادن أحداً في أية قضية من قضايا الدعوة(٥٢) .

ويقوم الحكم في الإسلام ، في رأي النبهاني على أربع قواعد : الأولى أن السيادة للشرع ؛ الثانية أن السلطان أو الحكم للأمة ؛ الثالثة أن نصب خليفة واحد لجميع المسلمين ، نائباً عن الأمة في الحكم ، هو أمر واجب على الأمة ؛ الرابعة أن للأمة حق الاجتهاد لاستنباط الأحكام الشرعية لمعالجة مشاكل الحياة إذا توافرت شروط الاجتهاد ، أما حق التشريع فهو للخليفة وليس للأمة ، إذ له «أن يختار الأحكام الشرعية من أقوال المجتهدين ويلزم القضاة والحكام العمل بها دون غيرها ، وله أن يستنبط الأحكام باجتهاد صحيح ويلزم أتباعه العمل بها(٥٣) . وفي كل الأحوال «الشورى حق لجميع المسلمين على الخليفة» ، فلهم عليه أن يرجع إليهم في أمورهم التي تجب فيها المشورة»(٥٤) . ولأهمية الشورى القصوى جعل

النبهاني (مجلس الشورى) الذي يرجع إليه الخليفة في أمور الأمة الركن الأول من أركان جهاز الحكم أو الدولة السبعة وهي : مجلس الشورى ، رئيس الدولة ، الهيئة التنفيذية (المعاونون) ، الجهاز الإداري ، الولاة ، القضاة ، الجيش . وهو يؤكد أن هذه الأركان جميعاً قد أقامها النبي نفسه في الجهاز الذي نظمه للدولة الإسلامية . ولعل مما يجدر الوقوف عنده من أمر هذا الجهاز أن أعضاء مجلس الشورى ينتخبون انتخاباً ولا يصح أن يعينوا تعييناً لأنهم «وكلاء في الرأي عن الناس وهم يمثلون الأفراد والجماعات في أقطارهم وبقاعهم» . وكل مواطن في الدولة له أن يكون عضواً في مجلس الشورى رجلاً كان أو امرأة ، مسلماً أو غير مسلم(٥٥) . أما صلاحيات هذا المجلس فهي : إعطاء الرأي في التشريع ، ومراقبة الحكم ومناقشة الخليفة ومحاسبته في شؤون الحكم ، ومراقبة الولاة ومعاوني الخليفة . وللمسلمين من أعضائه ترشيح الخليفة ليتم للأمة انتخابه ومبايعته . ورئيس الدولة «هو الذي ينوب عن الأمة في السلطان أو الحكم وفي تنفيذ الشرع ، وهو الذي يضع الأحكام الشرعية موضع التنفيذ أي يجعلها قانوناً ، وهو الذي يتولى أمور الأمة ويرعى شؤونها ، وليس هو رمزاً لها ولا مصدراً لسلطانها ، بل هو المنفذ لشرع الله ، ولا تعتبر رئاسته إلا إذا كانت معطاة له من الأمة ، ولا تجب طاعته إلا في حدود الشرع»(٥٦) . ولرئيس الدولة صلاحيات واسعة في حدود الشرع : فهو الذي يعين أعضاء الهيئة التنفيذية والولاة ، وهو الذي يعين جهاز الحكم كله ما عدا مجلس الشورى ، وهو الذي يجعل الأحكام الشرعية قوانين سارية ملزمة بتبنيه لها ، وهو الذي يضع ميزانية الدولة ، وله أمر إعلان الحرب وعقد الصلح والمعاهدات ، وله سائر المسائل المتعلقة بالسياسة الخارجية . «وإعطاء رئيس الدولة هذه الصلاحيات الواسعة لا يعني مطلقاً أن له قداسة أو أن له حقاً إلهياً ، لأنه لا ينوب في سلطته عن الله ، بل ينوب

في سلطته عن الأمة» ، وللأمة كلها أن تحاسبه على تصرفاته . ومعنيا الاستبداد والتقديس منفيان عن الخليفة[٥٧] . أما مدة رئاسته فغير محددة بزمن وهي دائمة ما دام قائماً على تنفيذ الشرع غير مخل به فإن أخل وجب عزله . «ويعزل بحكم شرعي صادر عن هيئة قضائية هي محكمة المظالم» ، إذ هذه المحكمة هي التي تستطيع أن تفصل في أمر تطبيقه أو عدم تطبيقه للإسلام ، وهي التي تفرق بين ما يوجب عزله وبين ما لا يوجبه» . «وإذا لم يخضع لحكم محكمة المظالم كان متمرداً على حكم الله ، وكان على المسلمين أن يخلعوه ، فقد حلت بيعته من أعناقهم»[٥٨] . وإذا صَحَّ أن السلطان للأمة وليس لرئيس الدولة فإن نظام «ولاية العهد» الذي أخذ به معاوية هو «نظام منكر» في النظام الإسلامي وهو مخالف له كل المخالفة ، وما فعله أبو بكر لعمر لم يكن ولاية عهد بل كان انتخاباً من الأمة في حياة رئيس الدولة ثم حصلت له البيعة[٥٩] .

ولا يدع النبهاني ركناً من أركان الدولة إلا فصّل فيه ، مستلهماً على الدوام «عصر النبي» وكتب «الأحكام السلطانية» ، ومستخدماً بعض المصطلحات القانونية الحديثة على طريقة عبد القادر عودة . وهو يبلور أفكاره في الدولة في صيغة مشروع للدستور تحدد مواده طبيعة نظام الحكم وأركانه السبعة (من المادة ١٥ حتى المادة ٩٩) ، والنظام الاجتماعي للدولة (من المادة ١٠٠ حتى المادة ١١٠) ، والنظام الاقتصادي للدولة (من المادة ١١١ حتى المادة ١٥٧) ، وسياسة التعليم (من المادة ١٥٨ حتى المادة ١٦٩) ، والسياسة الخارجية (من المادة ١٧٠ حتى المادة ١٨٢)[٦٠] . ويتوج هذا كله بتكرار القول إن هذا النظام قد بني على أساس روحي هو العقيدة ، وأن هذه الدعامة هي أساس دولته وهي أساس شريعته . أما الأخلاق فليست هي أساس قيام المجتمع والدولة وإنما هي نتيجة «للأفكار والمشاعر» وتطبيق النظام أو تطبيق الإسلام بصفة عامة[٦١] . أما «ضمانة

تطبيق الإسلام» وحسن تنفيذه فهي «تقوى الله» في نفس الحاكم . لكن لما كان الحاكم عرضة لأن تجافيه التقوى كان لا بد من «وسيلة مادية» تجبره على التنفيذ ، وهذه الوسيلة هي الأمة . «غير أن الأمة ـ وهي الوسيلة العملية في الدنيا لتنفيذ الإسلام بمراقبتها للحاكم ومحاسبتها له ـ تحتاج إلى أن يقوم فيها «تكتل» يجسد الفهم العميق للعقيدة الإسلامية والخوف الشديد من الله ، ويعمل على تثقيف الناس بالثقافة الإسلامية «المركزة» التي تبني «الشخصية الإسلامية» للأمة . وهذا التكتل هو الذي سيوقظ الأمة يقظة دائمة ويجعلها تعيش من أجل المبدأ ومن أجل الدعوة له ومن أجل تطبيقه واستمرار تطبيقه . وهذا التكتل هو «الحزب المبدئي» الذي يقوم في الأمة على أساس الإسلام ويجعل من «الدعوة» عمله الأوحد . وهذا الحزب القائد للأمة سيكون «الرقيب» على الدولة والحامل لدعوتها . وطريقه لحمل الدعوة هو «الطريق السياسي»(٦٢) . واذن فالضمانة الحقيقية لتطبيق الإسلام وحمل دعوته وإحسان تطبيقه هو «الحزب السياسي الإسلامي»(٦٣) .

وتحقيقاً لهذا الغرض قام «حزب التحرير الإسلامي» في عام ١٩٥٢ ، ونهج نهجاً راديكالياً في دعوته «السياسية» لإعادة قيام الدولة الإسلامية ، وفي نقده الاستفزازي العنيف للأنظمة السياسية العربية القائمة ، واتخذ من «المجابهة» مع هذه الأنظمة ومع المجتمع نفسه سياسة مبدئية له ، فنجم عن ذلك ، ولأسباب أخرى لا يتسع المقام هنا لتحليلها ، تضاؤل نفوذه وانحسار مداه على نحو يؤذن باندثاره .

ومع أن متابعة التأثيرات التاريخية لا تهمنا هنا بشكل خاص فإنه من الضروري أن نلاحظ أن واحداً من التأثيرات الأساسية التي كانت لأفكار تقي الدين النبهاني قد تمثل في إحداث تعديل جوهري في فكر أحد مفكري (الإخوان المسلمين) البارزين جداً ، أعني سيد قطب . ذلك

أن هذا المفكر الذي بدأ وجهته في مدرسة (الإخوان) بالاهتمام بقضية (العدالة الاجتماعية في الإسلام) ما لبث أن اكتشف دور «الفئة المختارة» في إحداث عملية التغيير. كما اكتشف أن مبدأ «حاكمية الله» الذي يقوم عليه النظام الإسلامي بأسره لا يمكن أن يتحقق بمجرد اعتناق العقيدة ومزاولة العبادة فحسب ضمن «الكيان العضوي للتجمع الحركي الجاهلي القائم فعلاً»[٦٤]، وإنما ينبغي لتحقيقه قيام «وجود فعلي» للإسلام. وهذا لا يتأتى بالأفراد «المسلمين نظرياً» وإنما بأن «تتمثل القاعدة النظرية للإسلام (أي العقيدة) في تجمع عضوي حركي منذ اللحظة الأولى... منفصل ومستقل عن التجمع العضوي الحركي الجاهلي الذي يستهدف الإسلام إلغاءه. أما محور التجمع الجديد فهو قيادة جديدة ترد الناس إلى ألوهية الله وحده وربوبيته وقوامته وحاكميته وسلطانه وشريعته»، وتخلع كل ولاء للتجمع الحركي الجاهلي، وتحصر ولاءها في التجمع العضوي الحركي الإسلامي الجديد وفي قيادته المسلمة[٦٥] التي تهدف إلى وضع حد للمصالحة مع التصورات الجاهلية السائدة في الأرض والأوضاع الجاهلية القائمة في كل مكان، وإلى «نقل الناس من الجاهلية إلى الإسلام»: فإما الإسلام، وإما الجاهلية؛ وإما حكم الله، وإما حكم الجاهلية! ويترتب على هذا الموقف أن «المنهج الإسلامي في الحكم ينبغي أن يعامل المجتمعات القائمة معاملة المجتمعات الجاهلية أي أن مشاكلها ليست هي الأصل الذي ينبغي على الشريعة أن تلاحقه. فالإسلام «لا علاقة له بما يجري في الأرض كلها اليوم» لأن الحاكمية ليست له، والذين يستفتون، بحسن نية أو بسوء نية، في شأن المشكلات القائمة أو المستجدة، هم هازلون. والبديل الوحيد لهذه الأوضاع الزائفة هو أولاً وقبل كل شيء قيام مجتمع إسلامي يتخذ الإسلام شريعة له ولا تكون له شريعة سواه[٦٦].

ونحن قد لا نتبين فقط في هذه الأفكار بذور نزعة «انشقاق» داخل الاتجاه العام لمنهج (الإخوان المسلمين) في الدعوة ـ قد لا تكون «جماعة المسلمين» (التكفير والهجرة) التي أعلن عن وجودها في مصر عام ١٩٨٠ إلا تجسيداً لها ـ وإنما نتبين فيها أيضاً وبصراحة رفض الاتجاه «الوسطي الاعتدالي» الذي يرضى بالصيغة القائلة : «مبادىء الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للدستور أو التشريع» ، أو بالصيغة القائلة : إنها «المصدر الرئيسي للتشريع» . إن واقع الحال هنا هو ما عبر عنه مفكر إسلاميّ مرموق هو يوسف القرضاوي حين قرر أن «الحل الإسلامي» المنشود يعني ، على وجه التحديد ، قيام «مجتمع إسلامي خالص للإسلام» ، شرطه الأول قيام دولة إسلامية أو حكم إسلامي خالص ، التشريع الإسلامي هو «الموجه الفذ» له وهو «المرجع الأوحد» لكل أحكامه(٦٧) . إن الحل الإسلامي هو «الذي يطوع كل الأوضاع وكل الأنظمة لأحكام الإسلام ، وليس هو الذي يطوع أحكام الإسلام لأوضاعه وأنظمته»(٦٨) .

٥ - «الجدل» سيد الأحكام . فالقضية ونقيضها لا يمكن أن يظلا في حالة تقابل جذري كلٌّ سادرٌ في مساره لا يلوي على شيء . ولا مفر من حدّ جديد يؤلف بينهما ويتجاوز تناقضهما ما أمكن . فبين قضية علي عبد الرازق التي ترد الدين إلى دائرة الروح وتنحي السياسة من عالمه ، وبين نقيضها الذي يجمع بين الطرفين ويجعل من إعادة الدولة الإسلامية والخلافة أمراً لا يخضع لأية صورة من صور التساهل أو المهادنة ، كان لا بد من خروج مركب وسيط يضع الأمور وضعاً آخر . وقد تبلور هذا المركب في تيارين أدعو أولهما بالتيار «التشريعي» ، وأدعو الآخر بالتيار «الإنساني» .

وترجع بذور التيار التشريعي إلى علي أبو الفتوح الذي أكد في عام ١٩٠٥ أن المبادىء المقررة في الشريعة الإسلامية توافق الزمن الحديث ،

زمن التمدن والترقي ، وأن للأحكام والروابط التي في القوانين الحديثة الوضعية ما يقابلها في الأصول الإسلامية[٦٩] . ثم ألح على الفكرة نفسها الشيخ عبد العزيز جاويش الذي أطلق ، ربما لأول مرة ، الشعار : «الإسلام صالح لكل زمان ومكان»[٧٠] . غير أن هذا التيار لم ينضج ويتخذ صيغته الأولى إلا مع أستاذ القانون المشهور عبد الرزاق السنهوري ، الذي بدت آراؤه ، باعتبار ما ، وجهاً من وجوه الارتكاس على نظرية علي عبد الرازق المتطرفة . فقد نادى الدكتور السنهوري ، بعد عام واحد من توقيع معاهدة ١٩٣٦ مع بريطانيا ، بوجوب الرجوع إلى الشريعة الإسلامية عند مراجعة التشريع المصري ، وطالب بعدم إقصائها من «مصادره» كما كان الحال عليه في القرن الماضي ، وأكد أن عدداً من «مبادىء» الشريعة الإسلامية يعتبر متقدماً على الشرائع الغربية نفسها . وفي الوقت نفسه لا يشك الدكتور السنهوري في أن «الإسلام دين ودولة» ، وأنه لا بد للدولة من «فقه» تستند إليه في تشريعاتها . وهذا الفقه هو الفقه الإسلامي الذي يعتبر «الكتاب والسنة» مصادره العليا . وهذه المصادر «تنطوي في كثير من الحالات على مبادىء عامة ترسم للفقه اتجاهاته ولكنها ليست هي الفقه ذاته» . والقاعدة التي يختارها السنهوري في وضع القانون الحديث هي أنه ينبغي أن يشتق من الفقه الإسلامي بحيث يساير المدنية وروح العصر . فيجب أن يكون في منطقه وفي صياغته وفي أسلوبه فقهاً إسلامياً خالصاً لا مجرد محاكاة للقوانين الغربية . كما أنه لا يجوز الخروج عن أصول الشريعة بدعوى أن التطور يقتضي هذا الخروج ، فإن هذه الشريعة نفسها ، بإقرارها الاجتهاد والإجماع ، هي من الخصب بحيث تستطيع أن تجاري كل عوامل التطور[٧١] .

وكذلك دعا أحمد حسين المحامي في عام ١٩٣٩ إلى مراجعة القوانين التشريعية في ضوء الشريعة الإسلامية وإلى اعتبار الإسلام

مصدراً للتشريع . وتابع هذا الخط ، في العراق ، عبد الرحمن البزاز ، إذ أنكر في عام ١٩٤٠ مذهب القائلين بإقصاء الشريعة الإسلامية عن قوانين البلاد ، وأكد أن التشريع الإسلامي يؤمن بقانون التطور ولا ينكر تغير الأحكام بتبدل الأزمان ، وأنه بخصائصه التي ينفرد بها يتميز عن سواه من القوانين الحديثة ويعلو عليها . أما الخروج من حالة الانحطاط التي تعاني منها الأمة العربية والإسلامية فلا سبيل إليه إلا بدولة «عصرية قوية» ، دولة «عصرية تقدمية» تؤمن بروح الإسلام . . دولة إسلامية ، لا كهانة فيها ، اشتراكية لكنها في منجاة من غلواء الشيوعية ، شورية لكنها مبرأة من نفاق الديمقراطية ، حرة لكنها بعيدة عن تدني الفوضوية(٧٢) . والدعوة إلى «دولة إسلامية عصرية قوية» لا تعني عند البزاز الدعوة إلى تكوين «وحدة سياسية إسلامية شاملة» . كما لا تهدف إلى «إرجاع الخلافة» فإن قيام هذه الوحدة هو أمر بعيد المنال ، ومنصب الخلافة يمكن أن يتحول سريعاً إلى ما يشبه «البابوية» في العالم المسيحي الكاثوليكي ، وهو ما يبرأ منه كل مسلم . وفضلاً عن ذلك فإن الخلافة ، بالرغم من عراقتها كنظام إسلامي ، ليست من أسس الدين التي لا يمكن أن تغير أو أن يستبدل بها نظام آخر تجتمع عليه الأمة ويكون فيه صلاحها . إذ الشورى وإجماع الأمة هما الأساس في هذه المسألة(٧٣) .

ويتفق علال الفاسي ، الزعيم التاريخي لحزب الاستقلال المغربي ، مع عبد الرحمن البزاز في ما ذهب إليه . وهو يدين ما يسميه بـ «الإسرائيليات الجديدة» التي تسربت مع علي عبد الرازق حين دعا إلى فصل الدين عن الدولة وخلق دولة داخل دولة ، ويؤكد أنه لا يجوز إبعاد الدين عن دائرة الحياة الاجتماعية والسياسية لأن فصله عن هذه الدائرة يعني فصله عن «المثال الأعلى الذي تضعه شريعة الإسلام للناس» ، وهو «تحقيق الإرادة الإلهية في عمارة الأرض وإقامة العدل بين أفرادها»(٧٤) .

وهذا يعني أن تشريعات الدولة مدعوة إلى أن تصدر عن روح الشريعة الإسلامية وأحكامها ، وفي هذا المجال أشرك الإسلام أبناءه في «الاجتهاد في الدين والاستنباط من أصوله العامة» ، أي أنه أشرك الفرد المسلم في «إنتاج القانون الذي يجب عليه أن يطيعه» ، مستخدماً بوجه خاص مادتي الاستحسان والمصالح المرسلة اللتين تفتحان الباب واسعاً للتطور الفقهي والتشريعي(٧٥) .

وهذا الدور الخطير الذي يقرره علال الفاسي للفرد المسلم في ميدان التشريع يماثله دور آخر لا يقل خطراً في علاقة الدولة بالأمة . فإذا كان صحيحاً في نظام الحكم الإسلامي أن الله هو صاحب السيادة الأصلية وله الحكم أصلاً ، فإنه صحيح أيضاً أن السيادة السياسية أو العملية هي للشعب الذي يملك حق انتخاب المشرعين والحكومات وإقالتهم . وبكلمة ، الحكم لله ، والسلطة للأمة . وقانون الدولة ينبغي أن يتوافق مع أصول الشريعة وأحكامها(٧٦٧) .

على هذا النحو تكون الدولة إسلامية حين تتوافق قوانينها مع الشريعة ، أو حين تصدر في قوانينها كلياً أو جزئياً عن أصول الشريعة أو أحكامها . وهذه نقطة على درجة كبيرة من الخطورة . وقد أحسن إثارتها أستاذ القانون الدستوري عبد الحميد متولي حين تصدى لمسألة (الخلاف بين أن يكون النص في الدستور [المصري] : «مبادىء الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع» أو أنها «مصدر رئيسي للتشريع»)(٧٧) .

وبطبيعة الحال يسبق هذه المسألة عند عبد الحميد متولي مسألة أخرى ينبغي البت في أمرها ، وهي : هل الإسلام دين ودولة ؟ وهل يوجد في الإسلام «نظام» للحكم ، هو نظام الخلافة أو سواه ؟

وجواب الأستاذ متولي عن السؤال الأول يطمع في أن يكون حاكماً

بين الرأيين المتنابذين المعروفين : رأي علي عبد الرازق الذي يقول إن الإسلام دين فحسب ، ورأي من يقول إن الإسلام دين ودولة . وهو يرى أن كلا الطرفين يميل إلى المبالغة وعدم الدقة في حكمه ، وأن وضع المسألة في هذه الصيغة : هل الإسلام دين ودولة؟ هو وضع خاطىء ، ولأن الجواب بالإيجاب من شأنه أن يحمل على الاعتقاد أن الإسلام قد جاء بنظام معين للدولة ، أي بنظام معين من أنظمة الحكم ، وهذا أمر غير ثابت . أما الوضع الصحيح للمسألة «فكان يجب أن يكون هو البحث فيما إذا كان الإسلام قد جاء بمبادىء عامة لنظام الحكم في الدولة»! إذ لو وضعت المسألة على هذا النحو لما أمكن أن يكون هناك خلاف . فالقرآن قد جاء حقاً بمبادىء الشورى والحرية والمساواة والعدالة وغيرها مما يتعلق بنظام الحكم . وهذه مبادىء صالحة للبشرية جميعاً في مختلف الأزمنة والأمكنة . والقرآن جاء بها مبادىء عامة تتسع عموميتها وتتقبل مرونتها أن تتشكل صورتها ويتطور مضمونها تبعاً لمختلف البيئات في مختلف العصور ، حيث لم يعرض القرآن بصددها إلى التفصيلات والجزئيات أو إلى بيان صورة من صور كل مبدأ من تلك المبادىء مما يختلف باختلاف ظروف الزمان والمكان(٧٨) .

وعلى هذا الأساس يكون الجواب النهائي للأستاذ متولي : الإسلام دين ودولة ، لكن لا على أساس قيامه على نظام محدد في الحكم وإنما على أساس أنه يتضمن «مبادىء عامة» للحكم تصلح للتطبيق في مختلف الأزمنة والأمكنة . أما نظام «الخلافة» فليس أصلاً من أصول الحكم في الإسلام وإنما هو صورة من صور أنظمة الحكم ، وبوجه أخص من صور تنظيم رئاسة الدولة(٧٩) . وموضوعها ليس جزءاً من علم الكلام أو العقيدة ، وإنما هو من موضوعات الفقه الزمنية(٨٠) . وإن النظر إلى ظروف البيئة في العصر الحديث يفضي إلى تقرير القول «إن قيام نظام

الخلافة (بالشروط وبالصورة التي بيّنها رجال الفقه الإسلامي) يعد في عصرنا هذا ـ شأنه شأن الإجماع ـ ضرباً من ضروب المحال» . وفضلاً عن ذلك فإن قيام هذا النظام في هذا العصر «يؤدي ـ بالأقل ـ إلى «الحرج» الذي رفعه الإسلام عن المسلمين»(٨١) .

وجواباً عن السؤال الذي دار حوله جدل كبير : مبادىء الشريعة هي «المصدر الرئيسي للتشريع» ، أو «مبادىء الشريعة هي مصدر رئيسي للتشريع» ، يرى عبد الحميد متولي أن مبادىء الشريعة ، بقابليتها لمسايرة التطور وصلاحيتها للوفاء بمصالح الناس وبمتطلبات الحكم السليم القويم في مختلف الأمكنة والأزمنة ، وبسمو هذه المبادىء ، وفعالياتها في بناء حضارة عريقة ، وبقدرتها على سد الفراغ التشريعي والثقافي ، تلزم بأن نتخذها «مصدراً أساسياً للدستور»(٨٢) . وهذه الصيغة تسمح ، في تقدير عبد الحميد متولي ، باللجوء إلى مصادر قانونية أخرى أثناء وضع تشريعات الدولة الحديثة . وهي في تقديري ميل إلى جانب النزعة «التشريعية» ، التي تحاول أن تقف موقفاً وسطاً بين طرفي الخلاف : الإسلام دين ، الإسلام دين ودولة .

أما التيار الثاني في مركّب القضية ونقيضها ، وهو ما وسمته بالتيار «الإنساني» ، فيمثله بصورة متفردة محمد أحمد خلف الله في الكتاب الذي نشره عام ١٩٧٣ بعنوان (القرآن والدولة) ، ومحمد عمارة في كتابه (الإسلام والسلطة الدينية) . وهما يتفقان في القول إن الإسلام لم يجىء بنظام سياسي محدد . ثم يقرر الأول أن قضايا النظم الحكومية متروك أمرها إلى الإنسان بتفويض من الله والتزام برعاة المصلحة العامة ، ويقرر الثاني «التمييز» ـ لا الفصل ـ بين الدين والدولة في الإسلام ، ووضع «الحاكمية» في يد الإنسان . والقولان يعنيان أن الدولة هي دولة قومية ـ

تلتزم بما جاء في الشريعة من أحكام لكنها في الأمور الإنسانية تتفرد في التشريع بإرادة الجماعة وسلطتها .

أما محمد أحمد خلف الله فقد لخص رأيه في قضية «الدولة القرآنية» في الحقيقتين التاليتين :

«الأولى : أن القرآن الكريم لم يضع في ذلك ـ أي في قضية تكوين الأمة وبناء الدولة ـ إلا الخطوط الرئيسية الكبرى التي تعصم الإنسان من الزلل وتوجه خطاه إلى الطريق المستقيم ، طريق الحق والعدل والخير العام» .

«الثانية : أن القرآن الكريم قد ترك للإنسان التفصيلات وكل ما يتأثر بالزمان والمكان»(٨٣) .

ومبدأ هذا النظر عند خلف الله هو أن الإسلام يقوم على أمرين كبيرين : العقيدة الدينية ، والممارسة العملية . فأما العقيدة الدينية فتدور حول الإيمان بالله الواحد وبملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر . وهي منظومة ثابتة لا ينالها التغيير والتبديل . وأما الممارسة العملية فهي ذات وجهين : حياة دينية تتمثل في العبادات التي تتم على الوجه الذي أراده الله من الإنسان بعد ما تم من نسخ بعض ما جاء منها في الأديان السابقة وإقرار ما هو خير منها في الإسلام ، وحياة مدنية تتمثل في المعاملات التي «تتغير» لارتباطها بالإنسان غير الأزلي ، غير الخالد ، المتغير(٨٤) . وهدف «الإسلام» في هذا كله تصفية الأرواح وتخليص العقول من شوائب الاعتقاد بالسلطة الغيبية للمخلوقات وتحرير الإنسان من الإنسان ، وإصلاح القلوب ليسلك صاحبها سلوكاً طيباً في عمله وقصده وحياته فيبلغ حظاً من الكمال والسعادة وتصبح الأمة التي هو فيها «خير أمة أخرجت للناس» ، وهي الأمة التي تترتب «الخيرة» فيها على أساس من

مقدرتها على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، أي على تحقيق الصالح العام أو المصلحة الإنسانية أو الخير العام .

ويؤكد خلف الله أن المؤسسة التشريعية التي أنشأها الرسول قد التزمت التزاماً كاملاً بنظام صريح هو «نظام الشورى» ، الذي عبرت عنه الآية القرآنية : «وشاورهم في الأمر» . غير أنه يبين «أنه في حياة النبي عليه السلام كانت هناك سلطتان للتشريع : سلطة المولى سبحانه وتعالى ، وسلطة النبي وأولي الأمر من المسلمين» ، وأن لكل من هاتين السلطتن ميدانها الخاص . فميدان السلطة الإلهية «هو الأفكار التي تصور الذات الإلهية وتوضح المعتقدات الدينية ويصدر عنها التحليل والتحريم الديني» ؛ وميدان السلطة البشرية ، المكونة من النبي وأولي الأمر ، هو المسائل الدنيوية بما يتعلق بقضايا السياسة والاقتصاد والإدارة والأمن والحرب[٨٥] . أما المسائل الدينية فهي «وضع إلهي» لا يد للبشر فيه . وأما «سياسة الأمة» الدنيوية فقد «فوض» الله إلى المسلمين أمورها وجعلها قائمة على أساس حكومة شورية تلتزم بتحقيق الخير العام في ظل العدل والمساواة والمصلحة العامة . فنظام «الشورى» هو النظام الذي قرره الله للمسلمين ، والمسلمون «هم أصحاب المصلحة في إقامة هذا النظام ، ولهم أن يقيموه على الأساس الذي يجعله صالحاً للزمان الذي يعيشون فيه وللوطن الذي ينتسبون إليه»[٨٦] . والله قد فوض إليهم معالجة هذا النظام على أساس أنه من المسائل المرتبطة بالمصالح الدنيوية ، ووكل إلينا هذا البناء «فأعطانا بذلك الحرية التامة والاستقلال الكامل في أمورنا الدنيوية ومصالحنا الاجتماعية»[٨٧] .

والقاعدة العامة في أمر التشريع هي أن ما لم يتصل بالنصوص الدينية نرجع فيه إلى السلطة التشريعية ، أهل الشورى ، أولي الأمر ، أي إلى الهيئة التشريعية التي يستقيم للأمة نفسها أن تختارها بحرية كاملة

على أساس انتخابات عامة ، بعض أعضائها يمثلون الدوائر الانتخابية وبعضهم الآخر تختاره المؤسسات المهنية والفنية ، فيخرج من ذلك أعضاء «مجلس الشعب» الذين هم أولو الأمر : أفراد أحرار ، اختارتهم الأمة ، طاعتهم في ما اتفقوا عليه من المصالح العامة واجبة ، هم «أهل الحل والعقد» ، سلطتهم محصورة في المسائل الدنيوية . أما العبادات وما كان من قبيل الاعتقاد الديني فلا مدخل لهم فيه لأنه يؤخذ عن الله ورسوله فقط(٨٨) .

أما الشكل التنظيمي للدولة فقد اقتضت الحكمة الإلهية ، في رأي خلف الله ، ألا يتعرض القرآن له ، وذلك لأن المجتمعات البشرية في تغير مستمر ، والقاعدة الأصولية تقول بتغير الأحكام تبعاً لتغير الأزمان . وهذا «يمنح العقل الإسلامي الحرية في أن يختار من الشكل العام للدولة ما يتناسب وظروف الزمان وظروف المكان»(٨٩) . كما أن مسألة اختيار رئيس الدولة قد تركت لجماعة المسلمين هم يحددون شروطها حسب ظروفهم ، أي أنها من المسائل الاجتهادية(٩٠) التي لم تتدخل فيها السلطة الإلهية . وليس ينبغي أن يتقرر فيها إلا أمر الشورى . وتسمية رئيس الدولة بالخليفة أو الإمام هي تسمية زمنية جرى عليها القدماء لاجتهاد خاص بهم «ومن حقنا أن نسمي رئيس الدولة بالاسم الذي يتلاءم والمرحلة الحضارية التي نمر فيها» . وهذا جائز في الدين لأنه لا يخالف نصاً صريحاً . أما كيفية الوصول إلى مركز رئيس الدولة فأساسها ، عنده ، الانتخاب أو الاختيار ، لا التعيين أو ولاية العهد على طريقة الأمويين . واختيار رئيس الدولة بانتخاب أكثرية المواطنين له ، أي بحصوله على أكثرية الأصوات في اقتراع عام ، هو خير ضمان لاستقرار الحكم ، وهو الذي يجعل خروج الأقلية على الأكثرية فتنة بعيدة الوقوع .

والدولة القرآنية هي دولة الصالح العام وظيفتها توجيه الحياة

الإنسانية نحو تحقيق الخير العام لكل فرد من أفراد المجموعة البشرية ، بغض النظر عن الجنس والنوع ، وبصرف النظر أيضاً عن اللغة والدين . وهذا يتحقق بإعمار الأرض واستخدامها واستثمار مواردها وتنمية ثروتها لنفع الناس ودرء الضرر عنهم . إذ بتغيير العالم واستغلاله لخير الإنسان يتحقق الرابط الديني بين الله والإنسان ، هذا الرابط الذي تمثل منذ البدء في مبدأ «الاستخلاف» . وحين نقول إن دولة القرآن هي دولة الصالح العام فإن هذا يعني أيضاً أنها الدولة التي تقوم على المساواة ، «وتحقق في قلب الجماعة الإسلامية تكاملاً واسعاً على حساب الأغنياء لمصلحة المحتاجين والفقراء»(٩١) ، وتتوسل بالعقل واستعداده الإنساني من أجل بناء المُلك والحضارة .

ويلخص خلف الله ما قصد إليه بالقول : «إن قضايا النظم الحكومية من سياسية وإدارية واقتصادية واجتماعية متروك أمرها إلينا بتفويض من المولى عز وعلا ، وأن ما ننتهي إليه من نظم يصبح شرعياً لأنه صادر عنا بتفويض من الله ، ويصبح أيضاً قابلاً للتغيير من حيث إن الله سبحانه وتعالى لم يترك هذه الأمور لنا لنعالجها ونضع لها التنظيمات إلا خلاصاً من التحجر عند صيغ بعينها . إنه سبحانه وتعالى لم يرد منا إلا ملاءمة ظروف الزمان والمكان لتكون تشريعاتنا في أي وقت وفي أي مكان قادرة على تحقيق الصالح العام وتحقيق الحياة الأفضل»(٩٢) .

والحقيقة أن السؤال الكبير الذي يثيره عمل خلف الله في نهاية التحليل هو التالي : بِمَ يختلف موقف خلف الله عن موقف علي عبد الرازق في خاتمة المطاف؟ وهل هناك حقاً ، عنده ، محاولة توسط بين قضية عبد الرازق ونقيضها؟ إن الذي يبدو لي رغم حدة هذا التساؤل ، أن هناك مع ذلك فرقاً بين الاثنين وأن هذا الفرق لا يقتصر فقط على طريقة العرض الوادعة «التقية» التي اختارها خلف الله لنفسه مبتعداً بذلك عن

أسلوب عبد الرازق «الاستفزازي» ، وإنما يكمن في أن خلف الله يعترف بأن القرآن قد وضع في نظام الحكم «الخطوط الرئيسية الكبرى» تاركاً للإنسان التفصيلات ، وذلك على الرغم من أن عبارته التي أنهى بها كتابه وأوردتها قبل قليل لا تشير إلى هذه «الخطوط الكبرى» . وقد نضيف إلى هذا القول إن فكرة «تفويض الله للإنسان أن يقوم بوضع النظم ، واكتساب هذه النظم للشرعية بسبب ذاك التفويض» ، هي فكرة جديدة ، وغريبة أيضاً ، لا نجدها إلا عند خلف الله ، وهي تعني في جميع الأحوال أن أحكام مجلس الشعب أو الأمة ـ الذي يمثل الأكثرية ـ هي أحكام إلهية وأن الهيئة التشريعية ـ شئنا أم أبينا ـ تنطق باسم الله . ولعل هذه هي نقطة «التوسط» عند خلف الله .

ومع ذلك فإن الذي يبدو واضحاً هو أن محمد أحمد خلف الله كان يحاذر في كتاب (القرآن والدولة) من الوقوع الصريح في شراك نظرية علي عبد الرازق ، فكان كل ما فعله هو أنه راح يدور حولها . غير أن المدقق في مقالة حديثة نشرتها له مجلة (العربي) المعروفة ، وهي مقالة تبدو وكأنها رد على الجماعات الدينية الجديدة المتطرفة التي «تطالب بنظام الخلافة» ، يصعب عليه تماماً تبين وجود أي فرق حقيقي بين الرجلين . ففي هذه المقالة يُقْدِم خلف الله صراحة على التمييز بين «نظام النبوة أو الرسالة» وبين «نظام المُلْك» . ويرى خلف الله ان نظام النبوة والرسالة نظام «ديني» اقتضته حكمة الله وإرادته ، وأن مضمون هذا النظام «تثقيفي» يتجلى في «تعليم الناس الكتاب والحكمة لإخراج الناس من الظلمات إلى النور وهداية الناس إلى الحق وإلى الطريق المستقيم» . وهو يؤكد أن مثل هذا النظام «لا يمكن أن يكون نظام حكم بأي حال من الأحوال» ، وأن محمد بن عبد الله كان نبياً ورسولاً ولم يكن «ملكاً أو رئيس دولة» (وهي لهجة علي عبد الرازق نفسها) . أما نظام الخلافة فهو الذي «يمكن

أن نسميه نظام حكم وأن نأخذ منه الأفكار السياسية التي يمكن أن نستند إليها عند صنع نظام حكم يليق بنا في أيامنا هذه . . نهاية القرن العشرين» . غير أن نظام الخلافة «لا يمكن أن يكون نظاماً دينياً من حيث إنه لم يكن هناك نص فيه» ، وإنما «مصدره الاجتهاد» ، بمعنى أن «العقل البشري هو الواضع لنظام الخلافة» . وما كان من اجتهاد العقل البشري فإنه لا يكون ديناً وإنما يكون تشريعاً مدنياً . وعلى هذا الأساس فإن «الخلافة نظام مدني للحكم وليس نظاماً دينياً للحكم . والسلطة في الخلافة مستمدة من الناس وليست من الله كما هو الأمر في نظام النبوة والرسالة» . وتجربة نظام الحكم المدني هذا ، نظام الخلافة ، تبدأ مع الخلفاء الراشدين ، أي مع خلافة أبي بكر ، وتنتهي بالخلافة العثمانية . وإذا كان نظام الحكم في الإسلام مصدره الاجتهاد لا النص ، فإنه يجوز أن يكون هذا النظام موضع اجتهاد جديد ، إذ هو فكر بشري خالص خاضع على الدوام لأن يعاد النظر فيه . وعلى هذا الأساس يكون معنى الحكومة الإسلامية أنها الحكومة التي أنشئت عن اجتهادات العقل البشري ، وتكون الحكومة الإسلامية حكومة مدنية وليست حكومة دينية ، الأساس فيها الاجتهاد وليس النص . ويترتب على ذلك أنه ينبغي على الجماعات الدينية أن تكف عن اعتبار نظام الخلافة نظام حكم ديني ، وأن ترضى بأن تكون هذه القضية ، قضية نظام الحكم في الإسلام ، محل اجتهاد جديد(٩٣) .

أما محمد عمارة فإنه لا يخرج في تفكيره عما أثبته محمد خلف الله في المسألة ، لكن همه الأكبر موجه إلى تعرية السلطة السياسية من الصبغة الدينية(٩٤) وتعرية الحاكم من القداسة أو العصمة اللتين يفضي إليهما القول بالسلطة الدينية (أو ولاية الفقيه على الطريقة الشيعية) ، وإقرار مبدأ السلطة للأمة لا لغيرها . وهو يقطع بأن تراث الإسلام

السياسي قد ميز بين ما هو سياسة وبين ما هو دين ، أو بين الجماعة السياسية وبين جماعة المؤمنين(٩٥) ، وأن كل ما يخرج عن تبليغ الرسالة الدينية ليس بدين وإنما هو سياسة خاضعة للعقل والنظر والاجتهاد(٩٦) . وهو يرى أن الإمام القرافي قد حسم هذه القضية وأرسى تماماً قواعد التمييز بين ما هو دين وما هو دنيا ، أو قضاء وسياسة . وهو يؤكد أن نظرية السلطة الدينية غريبة عن فكر الإسلام الجوهري وأنها تسربت إلى الفكر الشيعي الإسلامي من تراث الكسروية الفارسية(٩٧) . والدعاة «الجدد» للسلطة الدينية بين المسلمين المعاصرين يريدون أن يورثوا الأمة الإسلامية نظام التخلف والاستبداد والظلام الذي عاشه الفرس والروم وأوروبا في العصور الوسطى . ويحمل محمد عمارة على شعار : «الحاكمية لله وحده» ، الذي يعني حرمان الأمة من حقها في السلطان السياسي(٩٨) ويسلب المسلمين إرادتهم الإنسانية ، ويمنح حكامهم حقاً إلهياً عليهم ويقيم حكومة إلهية أو ثيوقراطية بحسب تعبير المودودي ورغبته(٩٩) ، ويُغَلِّب في النهاية رأي الشيعة في السلطة . إن الموقف الإسلامي الحقيقي ، في رأي محمد عمارة ، يكمن في القول إن شعار فصل الدين عن الدولة مرفوض بالقدر نفسه الذي يرفض به شعار وحدة السلطتين الدينية والسياسية ، وإن «التمييز» بين الاثنين هو الوضع السليم . والإسلام ، من حيث هو دين ، «لم يحدد للمسلمين نظاماً محدداً للحكم ، لأن منطق صلاحية الدين الإسلامي لكل زمان ومكان يقتضي ترك النظم المتجددة قطعاً بحكم التطور للعقل الإنساني الرشيد ، يصوغها وفق مصلحة المجموع وفي إطار الوصايا العامة والقواعد الكلية التي قررها هذا الدين»(١٠٠) . ويتبلور الموقف الإسلامي عنده في مبدأين يلخصان القضية برمتها : «أولهما أن ما هو دين جاء به الوحي وانتقل إلينا في القرآن نتلقاه بروح الإيمان من مصدره هذا مستعينين بالسنة ومسترشدين

في نظرنا هذا بالعقل الذي هو (وكيل الله) في الإنسان . وثانيهما أن ما هو دنيا وأحكام وسياسة لم يعرض لها القرآن بنص وتفصيل ، علينا أن نجعل الاحتكام فيها للاجتهاد والرأي وأن يكون المعيار والهدف هو المصلحة المبتغاة لمجموع الأمة ورفع المضرة المحتملة عنها ـ على أن يكون ذلك كله في إطار الوصايا العامة والقواعد الكلية التي حددها القرآن»[١٠١] ، وفي ضوء القواعد والمثل الإنسانية العليا التي يمكن أن تقرب المسلمين من تحقيق المجتمع الذي يصبون إليه[١٠٢] . ومن البين أننا لسنا في حاجة إلى كبير عناء كي ندرك أن النزعة «الإنسانية العقلية» هي التي توجه محمد عمارة ، وأن هاجس «دعاة الإسلام الجدد» الذين يريدون الاقتداء بفكر الإمام الخميني والثورة «الإيرانية الإسلامية» يكمن وراء مشروعه هذا في نقد «السلطة الدينية» وتبرئة الإسلام من كل محاولة لإضفاء الطابع الديني الراديكالي المتفرد على نظمه ومؤسساته السياسية والاجتماعية[١٠٣] . أما اعتباره العقل «وكيل الله» في الإنسان فهو معادل لنظرية محمد خلف الله في تفويض الله إلى الإنسان وضع النظم والتشريعات الدنيوية ، ويصح أن ترد بصدده الملاحظة نفسها التي وردت بصدد نظرية التفويض الإلهي .

وفي كل الأحوال لا بد من القول ، في خاتمة المطاف ، إن هذا المركّب الثالث يحمل ، في توجهه العام ، بذور النظرية التي يمكن أن تلقى عند المثقفين المسلمين وفي الأوساط «العصرية» الراهنة أكبر حظ من الرضى والقبول . إذ هو يتجنب الوقوع في جنوح الراديكالية الزمنية من وجه ، ويجنب الإسلام خطر الانزلاق في متاهات التجارب «المغامرة» المبتسرة من وجه آخر . ثم إنه يصلح لأن يكون الموقف الطبيعي للدول القومية التي تقوم على مجتمعات مسلمة وتتعهد تراثاً إسلامياً عزيزاً ، ولا يكون لهذه الدول عذرٌ إن هي تنكبت عن الأخذ بصورة من صوره . لا شك في أن

الدعاة المسلمين الراديكاليين يمكن أن يروا في هذا الموقف تساهلاً وتهاوناً في قضية لا يجوز تقديم أي تنازل فيها . لكن الحقيقة أن القضية تظل ، كما ألمع إلى ذلك بحق محمد أحمد خلف الله ، موضوع اجتهاد ونظر ، وخاصة حين تطرح المسألة في ظروف هي في غاية التعقيد والتشابك والالتباس ، وحين تكون طرق العمل محفوفة بالمخاطر الجسيمة المهلكة . ولعلّي أقول في النهاية إن ما هو أهم من صنع «دولة إسلامية» وأسبق ، هو إيجاد الأحوال المعرفية والروحية والعقلية والاجتماعية والاقتصادية التي تحقق شروط الحياة الإسلامية الإنسانية . والدرب لهذا طويل من غير شك . أما سلوك الطرق القصيرة التي تخطها رغباتنا المثالية فقد لا يكون أفضل السبل من أجل الوصول إلى «الشجرة الملعونة» وامتطائها(١٠٤) .

وأما التوحيد بين الصيغة القائلة إنه «لا خلاص إلا بالدولة الإسلامية» ، وبين الصيغة القائلة إنه «لا خلاص إلا بالإسلام» ، فإنه ، بكل تأكيد ، يكشف عن حالة من «نفاذ الصبر» خطيرة أكثر مما يكشف عن الاستجابة للمتطلبات الحقيقية للوحي الإسلامي نفسه(١٠٥) .

الحواشـــي

١) عبد الغني سني بك ، الخلافة وسلطة الأمة ، مترجم عن التركية ، ١٣٤٢ هـ / ١٩٢٤م ، ص ٢٢ .
٢) المرجع نفسه ، ص ٦٦ .
٣) علي عبد الرازق ، الإسلام وأصول الحكم ، الطبعة الأولى ، مطبعة مصر ، ١٣٤٣ هـ / ١٩٢٥م ، ص١٣ . ص ٢٢ .
٤) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .
٥) خالد محمد خالد ، من هنا نبدأ ، ط ٤ ، القاهرة ، ١٩٥٠ ، ص ٤٧ .
٦) المرجع نفسه ، ص ١٦٨ .
٧) انظر كتابي ، أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨١ ، ص ٣٤٤ ـ ٣٤٨ .
٨) آثار ابن باديس ، إعداد وتصنيف عمار الطالبي ، الجزائر ١٩٦٨ ، المجلد الثاني ، الجزء الأول ، ص ٤١٠ ـ ٤١٢
٩) جريدة الشهاب ، ج ١١ ، م ١٣ ، غرة ذي القعدة هـ جانفي ١٩٣٨ ، ص ٤٦٨ ـ ٤٧١ .
١٠) تفسير ابن باديس ، دار الكتاب ، الجزائري ، ١٩٦٤ ، ص ٧٨ .
١١) محمد بخيت المطيعي : حقيقة الإسلام وأصول الحكم ، القاهرة ، مكتبة النهضة الحديثة ، ١٣٤٤ هـ . وانظر أيضاً محمد الطاهر بن عاشور : نقد علمي لكتاب الاسلام وأصول الحكم ، القاهرة ، ١٣٤٤ هـ .
١٢) محمد رشيد رضا : الخلافة أو الإمامة العظمى (أماكن متفرقة) ، والوحي المحمدي (أماكن متفرقة) .
١٣) حسن البنا ، مجموعة رسائل الإمام الشهيد (الرسائل الثلاث : نحو النور) ص ٢٧٤ (ط ٢ ، (المؤسسة الإسلامية ، ١٩٨١) .

١٤) حسن البنا ، رسالة التعاليم (مجموعة رسائل . . ، ٢٥٦) .
١٥) حسن البنا ، نحو النور ، (مجموعة رسائل . . ، ص ٢٩٠) .
١٦) حسن البنا : مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الإسلامي - نظام الحكم (مجموعة رسائل . . ، ص ٣١٧ - ٣٣٣) .
١٧) المرجع نفسه ، ص ٣٢٢ .
١٨) كتابي : أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث ، ص ٣٦٣ - ٣٧٢ .
١٩) عبد القادر عودة : الإسلام وأوضاعنا السياسية ، ط ١ ، ١٣٧٠ هـ/ ١٩٥١م ، ص ٥٥ - ٥٩ (من الطبعة الثانية) .
٢٠) المرجع نفسه ، ص ٦١ .
٢١) المرجع نفسه ، ص ٦٨ .
٢٢) المرجع نفسه ، ص ٧٢ - ٧٧ .
٢٣) المرجع نفسه ، ص ٨١ .
٢٤) المرجع نفسه ، ص ٨١ - ٨٢ .
٢٥) المرجع نفسه ، ص ٨٣ .
٢٦) المرجع نفسه ، ص ٨٢ - ٨٣ .
٢٧) المرجع نفسه ، ص ٨٤ .
٢٨) المرجع نفسه ، ص ٩٧ .
٢٩) المرجع نفسه ، ص ١٣٨ .
٣٠) المرجع نفسه ، ص ١٧ .
٣١) انظر عبد الكريم الخطيب : الخلافة والإمامة ، دار الكتاب العربي بمصر ، ١٩٦٣ ؛ محمد يوسف موسى : نظام الحكم في الإسلام ، ط ٢ ، دار المعرفة ١٩٦٤ ؛ طه عبد الباقي سرور : دولة القرآن ، المكتبة العلمية ومطبعتها ، القاهرة ، ١٩٦١ .
٣٢) أبو الأعلى المودودي : نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون

٥٣) تقي الدين النبهاني : نظام الحكم في الإسلام ، ص ١٤ ـ ١٥ ، ونظام الإسلام ، ص ٨٣ .
٥٤) تقي الدين النبهاني : نظام الحكم في الإسلام ، ص ١٦ .
٥٥) المرجع نفسه ، ص ٢٠ .
٥٦) المرجع نفسه ، ص ٢٩ .
٥٧) المرجع نفسه ، ص ٣٨ ـ ٣٩ .
٥٨) المرجع نفسه ، ص ٤١ .
٥٩) المرجع نفسه ، ص ١١٥ .
٦٠) تقي الدين النبهاني : نظام الإسلام ، ص ٨٠ ـ ١١٣ .
٦١) المرجع نفسه ؛ ص ١١٤ ـ ١١٥ .
٦٢) تقي الدين النبهاني : نظام الحكم في الإسلام ، ص ١٢١ .
٦٣) المرجع نفسه ، ص ١٢٢ .
٦٤) سيد قطب : معالم في الطريق ، ص ٦٥ .
٦٥) المرجع نفسه ، ص ٦٥ ـ ٦٧ .
٦٦) سيد قطب : الإسلام ومشكلات الحضارة ، ص ١٩٠ . وانظر أيضاً كتابي : أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث ، ٤٢١-٤٢٦ .
٦٧) يوسف القرضاوي : الحل الإسلامي فريضة وضرورة ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٦٤ ، ص ٨٢ .
٦٨) المرجع نفسه ، ص ٩٥ .
٦٩) علي أبو الفتوح : الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية (خواطر في القضاء والاقتصاد والاجتماع) ، مطبعة المعارف ، ١٩٠٥ ، ص ٥ ـ ٦ .
٧٠) عبد العزيز جاويش : الإسلام دين الفطرة والحرية ، دارالهلال ، ص ٤٥ .
٧١) كتابي : أسس التقدم ، ص ٣٥٥ ـ ٣٥٦ .
٧٢) المرجع نفسه ، ص ٣٦١ ـ ٣٦٢ .
٧٣) المرجع نفسه ، ص ٣٦٣ .

٥٣) تقي الدين النبهاني : نظام الحكم في الإسلام ، ص ١٤ ـ ١٥ ، ونظام الإسلام ، ص ٨٣ .
٥٤) تقي الدين النبهاني : نظام الحكم في الإسلام ، ص ١٦ .
٥٥) المرجع نفسه ، ص ٢٠ .
٥٦) المرجع نفسه ، ص ٢٩ .
٥٧) المرجع نفسه ، ص ٣٨ ـ ٣٩ .
٥٨) المرجع نفسه ، ص ٤١ .
٥٩) المرجع نفسه ، ص ١١٥ .
٦٠) تقي الدين النبهاني : نظام الإسلام ، ص ٨٠ ـ ١١٣ .
٦١) المرجع نفسه ؛ ص ١١٤ ـ ١١٥ .
٦٢) تقي الدين النبهاني : نظام الحكم في الإسلام ، ص ١٢١ .
٦٣) المرجع نفسه ، ص ١٢٢ .
٦٤) سيد قطب : معالم في الطريق ، ص ٦٥ .
٦٥) المرجع نفسه ، ص ٦٥ ـ ٦٧ .
٦٦) سيد قطب : الإسلام ومشكلات الحضارة ، ص ١٩٠ . وانظر أيضاً كتابي : أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث ، ٤٢١-٤٢٦ .
٦٧) يوسف القرضاوي : الحل الإسلامي فريضة وضرورة ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٦٤ ، ص ٨٢ .
٦٨) المرجع نفسه ، ص ٩٥ .
٦٩) علي أبو الفتوح : الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية (خواطر في القضاء والاقتصاد والاجتماع) ، مطبعة المعارف ، ١٩٠٥ ، ص ٥ ـ ٦ .
٧٠) عبد العزيز جاويش : الإسلام دين الفطرة والحرية ، دارالهلال ، ص ٤٥ .
٧١) كتابي : أسس التقدم ، ص ٣٥٥ ـ ٣٥٦ .
٧٢) المرجع نفسه ، ص ٣٦١ ـ ٣٦٢ .
٧٣) المرجع نفسه ، ص ٣٦٣ .

٧٤) علال الفاسي ، النقد الذاتي ، ص ١٥٧ .
٧٥) المرجع نفسه ، ص ١٥٩ .
٧٦) علال الفاسي : مقاصد الشريعة ، ص ٢٨ ، كذلك ص ٢١٥ ـ ٢١٦ .
٧٧) عبد الحميد متولي : الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور ، ط ١ ، الاسكندرية ، ١٩٧٥ .
٧٨) عبد الحميد متولي : مبادىء نظام الحكم في الإسلام ، ط ٣ ، الاسكندرية ، ١٩٧٧ ، ص ١٠٤ ـ ١٠٥ . وانظر أيضاً حازم الصعيدي : النظرية الإسلامية في الدولة ، ط ١ ، دار النهضة المصرية ، ١٩٧٧ ، حيث يتابع عبد الحميد متولي متابعة تامة ، ص ٤٧ ـ ١٣١ .
٧٩) عبد الحميد متولي : مبادىء نظام الحكم في الإسلام ، ص ١٥٣ .
٨٠) المرجع نفسه ، ص ١٥٢ .
٨١) المرجع نفسه ، ص ١٦٣ .
٨٢) عبد الحميد متولي : الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور ، ص ٢٤٥ .
٨٣) محمد أحمد خلف الله : القرآن والدولة ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧٣ ، ص ٣ ـ ٤ .
٨٤) المرجع نفسه ، ص ٣٣ .
٨٥) المرجع نفسه ، ص ٥٨ .
٨٦) المرجع نفسه ، ص ٦٧ .
٨٧) المرجع نفسه ، ص ٦٨ .
٨٨) المرجع نفسه ، ص ٧٥ .
٨٩) المرجع نفسه ، ص ١٢١ .
٩٠) المرجع نفسه ، ص ١٣٤ .
٩١) المرجع نفسه ، ص ١٧٣ .
٩٢) المرجع نفسه ، ص ١٩١ ـ ١٩٢ .
٩٣) محمد أحمد خلف الله : النص والاجتهاد والحكم في الإسلام ، مقالة

منشورة في مجلة (العربي) ، العدد ٣٠٧ ، يونيو ١٩٨٤ ، ص ٤١ ـ ٤٥ .

٩٤) محمد عمارة : الإسلام والسلطة الدينية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط ٢ ، بيروت ، ١٩٨٠ .

٩٥) المرجع نفسه : ص ١١١ ـ ١١٢ .

٩٦) المرجع نفسه : ص ١٣١ .

٩٧) المرجع نفسه ، ص ١٣٣ .

٩٨) المرجع نفسه ، ص ٤٠ .

٩٩) المرجع نفسه ، ص ٤٦ .

١٠٠) المرجع نفسه ، ص ٨٢ .

١٠١) المرجع نفسه ، ص ١٧ ـ ١٨ .

١٠٢) المرجع نفسه ، ص ١٨ ، ص ٣٨ .

١٠٣) لا مكان للخوض في هذا البحث في نظرية الشيعة في الدولة ، لأن المفكرين العرب المسلمين الذين يدور عليهم هذا البحث ينتمون جميعاً إلى العالم العربي الذي هو عالم سنّي . لكن يمكن ، للتعرف على مبادىء الفكر الشيعي الإيراني المعاصر في هذه المسألة ، الرجوع الى كتاب (الحكومة الإسلامية) لآية الله الخميني ، وإلى كتاب (معالم الحكومة الإسلامية) للشيخ جعفر السبحاني بقلم جعفر عبد الهادي ، منشورات مكتبة الإمام أمير المؤمنين على العامة أصفهان ، ١٤٠١ هـ / وهو باللغة العربية . كما يمكن الرجوع إلى كتاب محمد باقر الصدر : (الاسلام يقود الحياة) ، وزارة الإرشاد الإسلامي ، طهران ، ١٤٠٣ هـ .

١٠٤) كتابي : أسس التقدم ، ص ٥٤٥ .

١٠٥) مقالتي : المعطيات المباشرة للإشكالية الإسلامية المعاصرة(وهي منشورة في هذا الكتاب) .

المُعطَياتُ المباشِرةُ للإشكاليّةِ الإسلاميّةِ المُعاصِرة

يجتاز الإسلام اليوم ظروفاً معقدة أبلغ التعقيد من أخطرها أنه يجد نفسه بين طرفين يمكن أن يدفع التباعد بينهما الى حدود التناقض: الأول: أسلمة العصر، والثاني عصرنة الإسلام.

ومفارقة الإثارة في كلا المطلبين قوية جلية. وهي يمكن أن تكون مبدأ لتحليل مستفيض وباعثاً على جدل حاد قد يعسر ضبطه والتحكم فيه. بيد أن هذا الوجه من المسألة ليس هو الذي يعنيني هنا. فأنا في الحقيقة لم أقصد إلى البدء بهذا الطرح للقضية إلا من أجل أن ارتد عنه خطوة إلى الوراء لأعاود الانطلاق بنهج جديد. ذلك أنني أعتقد أن البدء بهذه الصيغة أو تلك ينطوي على تسارع شديد في الخطو ويقفز فوق مشاكل عديدة لم يتم حلها أو البت في شأنها حتى الآن. وهذه المشاكل المتجاوزة - أو المتجاوز عنها - تتجسد في ما أسميه بـ (مجابهة المشخص العياني) الذي يسبق من كل الوجوه الوضع الجدالي القبلي لما يمكن أن أسميه بـ (الصيغ المجردة القصوى).

القضية التي سأعالجها هنا تنصب إذن على كبرى «المسائل - الأطر» ذات التوتر العالي التي تسبق أية صيغة تقريرية نهائية وتباشر، بأسبقيتها الطبيعية والمنطقية هذه، الوعي الإسلامي أو الشعور الإسلامي في شروطه وظروفه الموضوعية.

ما هي حدود هذه المسائل - الأطر التي يعاينها شعورنا المباشر؟ ما هي وجوهها ومشكلاتها؟ وما هي التصورات المشروعة وأنماط الفعل المناسبة التي يقودنا إليها النظر المدقق إذا ما وطدنا العزم فعلاً على الخروج من

دائرة العقم إلى دائرة الفعل الناجع وإذا ما كنا حريصين على تجنب الخطو في الفراغ؟ فأنا أرى أنه لن يحدث أي تقدم إيجابي في المسألة الإسلامية إذا لم يحدث تقدم في وعينا للمعطيات المباشرة الأولية لهذه المسألة ، تقدمٌ يرد الأمور إلى نصابها وينير جنبات المشكلة إنارة كافية . ذلك أن النوايا الحسنة وحدها لا تغني عن شيء . ومستقبل الإسلام مرهون بأنماط الوعي والفعل عند أهله قبل أن يكون مرهوناً بنواياهم ورغباتهم ، وبما يحبون وبما يكرهون .

لتبسيط العرض ، أقول إن المعطيات المباشرة للإشكالية الإسلامية أو ما أسميته قبل قليل «المسائل ـ الأطر» لهذه الإشكالية يمكن أن ترد الى الثلاثة الأساسية التالية :

١ – معطى الزمان .

٢ – معطى المعرفة .

٣ – معطى العمل .

أولاً ـ معطى الزمان

إن وجودنا الصوري الأول وجود في الزمان . فيه نولد ، وفيه ننمو ، وفيه نتحرك ، وفيه نتجه نحو غاياتنا ونهاياتنا . والزمان زمانان : مجرد عرّفه أرسطو بأنه عدد الحركة ، وعياني ربطه برغسون بتيار الشعور المستمر . ونحن ، فرادى ، نعيش هذا الزمان الأخير الذي يتحول في الجماعة ذات البنى والامتدادات الإنسانية الثرة المتشابكة ليصبح هذا الذي نسميه بالتاريخ . وهذا يعني أن الزمان الاجتماعي ـ وهو وحده الممكن ـ ليس في النهاية إلا التاريخ نفسه . وعند هذا الأفق يتحدد الوجود الإسلامي الراهن ويتشخص بالتاريخ أو من خلال التاريخ ، أعني

من خلال وعينا الجمعي لهذه القرون التي بدأت ببزوغ فجر الاسلام ثم استمرت بضحاه فظهره لتتحدد من بعد في دائرة أخذت في الاستخدام اللغوي اليومي مصطلح «الماضي» الذي تراجع ليخلف في ذواتنا الجمعية كتلاً نفسية يعذبها فقد الفردوس وتقض مضجعها وطأة الأزمنة المعطوبة .

ومن بين جميع العصور «ثبّت» المسلمون عصراً محدداً هو عصر الرسول ﷺ ، عصراً يجسد الخير المطلق ، قابلوا بينه وبين كل عصر سواه مقابلة التعارض والطرد فنجم عن ذلك تقابل الماضي والحاضر والحقيقة والتاريخ ، والتنزيل والوضع . . وهو تقابل كان حتى اليوم سكونياً اتخذت صيغته الزمنية طابع السؤال الحاد التالي : هل ننطلق من الحاضر إلى المجهول الذي لا بد أن يكون خيراً من الحاضر ومن الماضي - استلهاماً لنظرية التقدم التنويرية أو اتفاقاً مع منطقها؟ أم نحث الخطو نحو الماضي الذي يمثل الحدود القصوى للخيرالنهائي؟ لكن هل يمكن حقاً التحلل من ثقل التاريخ وإرثه ومن الشروط القريبة للوضع الراهن والعودة ، بدون عُقَد ، إلى عصر يباين في بساطته وخيرورته النموذجية كل ما تراكم وتكدس من بنى حولتنا إلى كائنات غريبة منكرة متناكرة؟ ومن وجه آخر هل يمكن للحقيقة عند اختلاطها ومباشرتها للعالم الزماني أن تحافظ عل براءتها وطهرها ، أم أنه محكوم عليها أن تعتورها صروف الزمان وأهوال الإنسان الذي يستعصي عليها بسبب عناده أو تستعصي عليه بسبب فساده ، أو بسبب حريته؟ ثم ما هي قيمة التاريخ نفسه؟ وهل ينبغي أن نضفي عليه طابعاً من القداسة غير إنساني أو فوق إنساني؟ أم أنه ليس في حقيقة أمره إلا حدثاً أو أحداثاً عارضة صنعتها يد الإنسان الشعواء أو يده الواعية المدبرة ؟ وهل من الممكن تسويغ دعوى الجبريين التي تفضي بالضرورة إلى القول إن الله هو الذي يصنع على حد سواء روائع التاريخ وفظائعه ، وتنتهي بنا ، منطقياً ، إلى حالة من اليأس والقنوط من طبيعة الإنسان ومنتجاته ؟

إن القسمات القبيحة في وجه التاريخ ـ قسمات العنف والقوة والسلطة ـ تبدو الأغلب عليه ، أما الظلال المضيئة فهي قليلة جداً . وبسبب من هذا كله قال كثيرون : لنطو صفحة الماضي إذن ولنكتف بقراءتها للمتعة أو الإثارة أو العظة أو لمجرد العلم وتوسيع آفاق المعرفة . . . ولنلتفت إلى وقائع الحاضر فحسب فنعمل بدءاً منه ولأجله ولما يمكن أن يحمله من خير قابل نسبي أو مطلق ، ما دام أن التعلق بالماضي ومشكلاته لن يفيدنا في شيء . . إذ قضاياه ليست قضايانا ، وقضايانا ليست قضاياه . . فلا هو يمكن أن يكون نحن ، ولا نحن يمكن أن نكون هو . . والحل هو أن نبدأ من جديد . . لكن الجديد ـ هكذا يقول آخرون ـ ليس أفضل من السالف ، وليس المتأخرون خيراً من المتقدمين ، والأعصر الحديثة تحمل من الفساد والشر أكثر مما يحمل الماضي ، والأسباب التي ترجح القيمة القصوى للحاضر ليست أفضل من تلك التي ترجح قيمة الماضي . . وهكذا . لكن من البين أن جدلية التاريخ السكونية هذه تحمل في جنباتها طرفين أو حدين مترافعين لا مخرج منهما إلا بعميلة جراحية في كلا الطرفين . إذ من الحق ، من وجه ، القول إن الماضي يمثل كل أمجاد الإسلام والمسلمين والالتفات إليه والتعلق به هو مصدر فخار وثقة ، وتقمصه يسندنا نفسياً نحن الضعفاء المقهورين ويمنحنا أمل الاستمرار في الوجود وهوية متجددة على أرض التاريخ العميقة ، ووجوه المهمة التحضيرية الناجزة للإسلام هي مما لا يمكن التنكر له أو إنكاره . لكن من الحق ، من وجه آخر ، تأكيد القول إننا لا نستطيع أن نفض مشاكل الحاضر المعقدة بإسقاط مشاكل الماضي التاريخية عليها . وعملية كهذه هي أسوأ استراتيجية يمكن أن يلجأ إليها المسلمون المعاصرون . وإنه ليصعب حقاً تصور هدية أثمن منها يمكن أن تقدم للخصم الذي يبني مخططاته ابتداء من المشخص وينفذها اعتماداً على المعطيات العيانية المتوافرة «هنا ، الآن» . إن الوجود الحقيقي

للماضي هو وجود نفساني فحسب ، وهو في أحسن الحالات وجود محدود في أهميته وفي قدرته الفاعلة . ومن الضروري هنا أن أنبه إلى أن من الخطأ الجسيم أن يدعي أحد منا أن الماضي ليس إلا الإسلام ذاته بكل معطياته العقيدية والتحضيرية . فهذا ضرب من الفهم يجافي دقة المصطلح ويؤذي الإسلام نفسه . ذلك أن الماضي ليس هو الإسلام عينه وإنما هو إطار تحقق الإسلام وقد أضيف إليه إنجاز هذا العصر أو ذاك مما هو إنساني ، إسلامي وغير إسلامي على حد سواء .

وفي إطار هذه الجدلية السكونية يبدو التاريخ إذن ذا حدين متباينين أحدهما طارد وثانيهما جاذب . هو من وجه عبء ثقيل لأنه يسحبنا من الحاضر ويردنا إلى تاريخ «غير فعليّ» أو «غير حاليّ» . وهو من وجه آخر قوة مانحة للعزاء باعثة على الأمل والرجاء . وهذه ، حقيقةً ، حالة غير مريحة من شأنها أن تحدث تشتتاً في نفوسنا وتوزعاً في مشروعاتنا ، وهي صعوبة لا يمكن تخطيها إلا بأن نتصور التاريخ على شكل آخر ، لا من حيث هو أطراف وحدود مثبتة إلى الأبد في الزمان الفيزيقي وإنما من حيث هو دينامية فاعلة متوترة متقدمة على الدوام . ومعنى ذلك أن الوجود التاريخي لا يمكن أن يكون حقيقياً إلا إذا كان «حالياً» ممتشقاً صهوة الحاضر وعدته ، وأن أية محاولة لتحقيق الوجود التاريخي بنبذ الحاضر أو إهماله أو التحقير من شأنه لا يمكن أن تكون إلا عملية «هروب» من الوجود ، لأن الحاضر هو وحده الموجود الحقيقي . لكن بما أن البنية الشعورية النفسية ليست مجرد آنات حاضرة متقطعة أو مقتطعة من تيار الشعور الزماني وإنما هي آخر كتلة شعورية تحدد هوية الإنسان النفسية بما لها من امتداد في الطبيعة وفي الآلية البيولوجية النفسية الاجتماعية ، فإن من الطبيعي أيضاً ألا نقدم على عملية بتر قسري في تيار الشعور من طرف بدايته إذ البتر من البدايات يفضي إلى الاستلاب ، والبتر من

النهايات لا يؤدي إلى الاغتراب فحسب وإنما يدفع بالحياة الشعورية إلى الكبت العصابي أيضاً . والصحي في كل الأحوال هو أن ندع التاريخ يتحرك ، حينذاك سيتحرك معه تيار الشعور بلا توقف ، وستتدفق الحياة بلا عائق وستسترد الطاقات الحيوية كامل قدراتها فينشط الفكر بلا قيد وينتظم العمل بلا عقد . أما المضامين العقلية أو الروحية الأصلية التي نجمت في التاريخ فلن يكون لها بالضرورة المصير نفسه الذي تلقاه الأفكار التي يقال إن الماضي أو التاريخ قد «عفى عليها» . ذلك أن التاريخ ليس مرادفاً للثقافة ولا للعلم ولا للإيمان ولا لأي شيء من هذه الأمور التي لها قداسة ما . التاريخ هو الوعاء الشعوري للأفكار والأحداث . وما يحيا فيه إنما يحيا أو يستمر في الحياة بحسب منطق التضاد والتناقض والتداخل والامتداد والنفي والاستيعاب والتخطي وغير ذلك من حدود منطق مشخص تماماً تحكمه أسباب بيولوجية وفيزيقية وبيئية واقتصادية ونفسية . وهذه جميعاً معقدة متغيرة غير متعينة . وفهم كهذا من شأنه أن يجعل حركة التاريخ حركة حية على الدوام ، حركة حيادية غير متعينة سلفًا ، لا تتجه بالضرورة نحو الأفضل ولا تتجه بالضرورة نحو الأسوأ . ويعود بعد ذلك إلى الإنسان نفسه أن يوجه التاريخ هذه الوجهة أو تلك . وهنا بالذات تكمن مسؤوليته القصوى على الأرض ، مسؤوليته من حيث هو موجود في الزمان . ولكي أستجمع فحوى هذه الأفكار في مثل بسيط أقول إن وجودنا ـ هنا الآن ـ سيكون طبيعياً سليماً حين يصبح ، مثلاً ، وجود داهم كالوجود الصهيوني التوسعي في فلسطين مصدراً لأرقنا الدائم وحافزاً حثيثاً لنا على الفعل الجدي ، وحين لا يولد في نفوسنا صراع كذاك الذي كان مثلاً بين علي وبين معاوية أو بين الأمويين وبين العباسيين إلا مشاعر حيادية ، أو على الأقل مشاعر لا تقترن بها انفعالات شديدة أو متحيزة .

ثانياً ـ معطى المعرفة

المعطى الثاني هو معطى المعرفة . والسؤال عنده هو التالي : ما هي مصادرنا المعرفية وما هي حدودها وإمكاناتها وما هي أنماط المعرفة التي ثبتت أركانها وبات لها منطق ملزم لا ينبغي إنكاره أو إهماله؟

بطبيعة الحال ليس من همي هنا أن أقوم بتأريخ لهذه المسألة أو لبعض وجوهها في الإسلام . ويكفي أن أقول ، على عجل ، إن التاريخ الفكري الإسلامي يعرض علينا أربعة نماذج أو أنماط معرفية شكلت القنوات الأساسية التي جرت فيها الأفكار في الإسلام : النمط النقلي ، النمط العقلي ، النمط الحدسي أو الكشفي (الصوفي) ، النمط الاختباري التجريبي . وقد نضيف إلى ذلك النمط الجمالي الذي يبدو أن له ، عند بعض الدارسين ، مضموناً إدراكياً معرفياً يمكن مقابلته بما نجد عند بعض المدارس الاستيطيقية الحديثة .

ونحن الآن في هذا العصر قد حولنا ، أو حول معظمنا أنماط المعرفة الممكنة إلى نمطين اثنين نعبر عنهما بمصطلحي الإيمان والعلم بعد أن كانا قبل الآن الإيمان والعقل . والحق أن مفهوم الإيمان في ذهن مسلم اليوم ما يزال تقريباً على الصورة التاريخية التي نألفها في كتب العقائد وعلم الكلام التقليدية . فهو حالة من التسليم النفسي أو التصديق القلبي المصحوب بإقرار لفظي بمبادىء أو أمور أخبر عنا الوحي أو أثبتها العقل . فالله والملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر هي مثلاً أوائل الموضوعات التي تقيم صرح الإيمان ولا يكون إنسان ما مسلماً إلا إذا شكلت بنيانه وامتلأت نفسه بها .

بيد أن المسألة التي ولدها التاريخ الاجتماعي للمعرفة في الإسلام تكمن في أن النمط الإيماني قد استحوذ في النهاية على كل المناطق

المعرفية الأخرى الممكنة للإنسان إطلاقاً وللإنسان المسلم على وجه التحديد . وبات من الشائع أن من الضروري أن نؤسس جميع معارفنا على أساس نقلي أو إيماني . وهذا في رأيي واحد من أكبر انتصارات المذهب الأشعري الحنبلي في العالم الإسلامي حتى يومنا هذا ، لم يزعزع من سلطته إلا الانتشار المتنامي للعقلية الوضعية التي يقوم بتشكيلها العلم الحديث .

وقد أحسّ السلفيون المحدثون بوطأة الحالة الجديدة فراحوا يعدّلون من تلك النظرة لا بتحليل ظواهر الإيمان والطبيعة والعقل وإعادة رسم الحدود بينها وإنما بتوسيع ساحة النقل وبتخفيف البعد الإيماني البحت فيه وذلك بإدخال مصطلح جديد هو مصطلح التراث الذي اكتسب فوراً ، وهذا طبيعي ، صبغة الإيمان وسلطته وقوته . فلم يعد «النقل» يشير إلى القرآن والحديث والسنة بالذات وإنما اتسع أو وُسِّع ليتقمص (التراث) الذي يشير إلى كل الماضي والذي أصبح هو بدوره أصلاً للمعرفة وللعمل وملهماً للحاضر والمستقبل . وضاع في حومة هذا التعديل الاستراتيجي الجديد ما كان عزيزاً على القدماء من فصل وتمييز قاطعين بين موضوعات النقل وبين موضوعات العقل أو الطبيعة ، وسقطت تاريخية الوجود الإنساني وتاريخية التراث نفسه . ويهمني جداً أن أفتح قوسين هنا وأكرر ما سبق لي أن أثبته في بعض ما عبرت عنه من نظر وتفكّر في التراث ، من ضرورة الفصل بين الإسلام من حيث هو دين أو عقيدة ، وبين الإسلام من حيث هو تراث وحضارة ، فلا يوضع التراث في مرتبة العقيدة من جهة أولى ، ويتقرر الاعتراف من جهة ثانية بأن التراث ليس سوى منجزات زمنية تاريخية تحدد نمط فعالية صانعيها من السلف ولا تقيد أحداً من الخلف . فعلم الكلام والفقه ونتاج التفسير وأصول الفقه والفلسفة والعلوم والتصوف ليست إلا «منجزات» إسلامية وعربية صنعتها أجيال تاريخية

ظروف معينة وورثتها لمن جاء بعدها ، لا لكي يأخذ هؤلاء بها على وجه الإلزام واللزوم ، ولكن لكي تدخل في بناء التاريخ الثقافي العام للأمة . أما الخلف فليس عليهم إلا أن «ينجزوا» هم بدورهم منجزاتهم الخاصة التي تصبح بدورها إرثاً يضاف إلى الإرث السابق ، وهكذا . أما العقيدة نفسها ، بأصليها الأساسيين ، القرآن وما صح من حديث وسنة ، فليست من التراث لأنها ليست منجزات بشرية تورث ، وإنما هي معطيات إلهية مباشرة أزلية تتجه إلى ضمير كل إنسان في كل وقت وفي كل جيل فتثير ما يمكن لها أن تثير وتدفع إلى ما يمكن أن ينجز ويورث .

ثم أعود بعد هذا الاستطراد الضروري إلى القول إن الوجود الإنساني الذي أبدعه الله ودعاه إلى الاهتداء بشرعه ينطوي في الحقيقة على وجودين : وجود شرعي ، ووجود دنيوي . وهذا ابتداءً غيرُ ذاك وإن أمكن التجريد . ويكفي أن نرجع إلى مفكر إسلامي واقعي كبير كالماوردي لكي نتبين الحدود الواضحة لهذا التمييز ولكي نتبين أن للدنيا منطقها الذي لا يمكن أن يكون موضوع (واقعة إيمانية) أو (تصديق إيماني) وأن التصور الإسلامي الواقعي للإنسان لا بد أن يسلم بثنائية بيّنة هي ثنائية الدين والدنيا ، الدنيا والآخرة ، المادة والروح ، الدين والدولة إلى غير ذلك من مصطلحات ثنائية متقابلة ، لا تقابل الحدود الميكانيكية وإنما تقابل الحدود الجدلية من تفاعل وفعل وانفعال وتداخل وجذب وطرد وتعديل متبادل وتغير . . . إلخ . ومعنى هذا أنه إذا كان للدين أن يتدخل أو أن يفعل في معطيات الدنيا ـ وهذا طبيعي ـ فإن من المنطقي الواقعي أيضاً أن تؤثر الدنيا بدورها في الدين نفسه [ولست أعني بالدين هنا المبادىء أو العقائد الأساسية في ذاتها وإنما أعني حدود تصورها وطرق تقريرها ، وما يتصل بقضايا ما يمكن أن أسميه بالدين العملي ، أي ما يتصل بالأحكام الشرعية الزمنية] . ومعنى ذلك أننا لسنا بإزاء ثنائية جذرية بقدر ما نحن

بإزاء كثرة في الوحدة أو تركيب كلي فوق الأجزاء والجزئيات . وحين يكون الأمر متعلقاً بخالص القضية المعرفية فإننا ملزمون بالاعتراف بدائرة معرفة خارج دائرة الإيمان البحت ، دائرة العقل الطبيعي والعلم الوضعي ، مفهومَيْن فهماً دقيقاً محدداً لا لبس فيه ولا التواء . فالعلم يعني طريقة ومنهجاً في مباشرة العالم والأشياء . والعلم يعني النتائج المعرفية ، والعلم يعني تطبيقات هذه النتائج إن كان لها تطبيقات . والإسلام ليس محايداً بإزاء العلم ، كما أن العلم لا يمكن أن يكون محايداً بإزاء الإسلام . بتعبير آخر نحن لا نستطيع أن نزعم أن الإسلام يوافق العلم ويعضده ويشد أزره ، وكفى . إن تقريراً كهذا ، لكي يكون جاداً مسؤولاً يعول على قيمته ، ينبغي أن يتضمن إجراء تحليلات دقيقة صارمة نقدية مقارنة في معطيات كلا الطرفين : معطيات الإسلام التي يمكن إخضاعها لعملية المقارنة والتحليل ، ومعطيات العلم الإنسانية والطبيعية والبيولوجية على حد سواء . وحتى لا يكون كلامي هذا لغواً من اللغو ، حين أقول إن الإسلام ليس محايداً بإزاء العلم ، أعطي أمثلة سريعة في الأسئلة ـ الأجوبة التالية : من هو المفكر المسلم الجاد الذي يجرؤ اليوم على تقديم أدلة طبيعية موثوقة على وجود الله بدون اللجوء إلى معرفة علمية بقضايا المادة وطبيعتها ومبادىء الصدفة والضرورة ، وبالبيولوجيا الذرية . . .؟ ومن هو الفقيه الذي يستطيع أن يقول كلمة واحدة عن بعض الظواهر الجنسية المشكلة أو عن بعض حالات السرقة ، أو عن بعض العصابات والذهانات التي تنتج عنها أنماط سلوكية يجوز إخضاعها للجزاء الشرعي دون أن يلجأ إلى الطب والطب النفسي العلاجي أو إلى التحليل النفسي؟ ومن هو القاضي الذي يستطيع أن يطلق حكمه النهائي على قاتل لم يخضع للفحوص المخبرية الكاملة بعد أن أصبح علم الجريمة الطبي يتكلم على ما يسمى بكروموزوم الجريمة؟ ومن هو الاقتصادي المسلم الذي يجرؤ اليوم

على صياغة نظريات اقتصادية إسلامية راسخة دون أن يكون محيطاً لا بعلم الاقتصاد الحديث فحسب وإنما أيضا بالأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المحلية والدولية؟ إلى آخر ذلك من قضايا لا حصر لها يمكن أن نجد لها رجعاً في الإسلام من جهة ومدخلاً في كل علم من العلوم الإنسانية والأساسية والطبيعية والبيولوجية من جهة ثانية .

النتيجة هي أنه ما زال أمامنا ، في الدائرة العلمية أو المعرفية ، أشياء كثيرة علينا أن ندخلها في نطاق معارفنا وعلومنا : أمامنا كل هذه العلوم الإنسانية التي تتسع وتتنامى باطراد . وأمامنا كل هذه العلوم الأساسية والطبيعية التي ليس ينبغي أن نتعلمها فحسب وإنما أيضاً وبشكل خاص ، أن نعي الدروس الأساسية فيها ، وأن نوظفها توظيفاً جاداً حقيقياً بدون أي تردد أو توجس أو خوف ، كي يصبح الطريق بعد ذلك مفتوحاً أمامنا فنبدع علومنا النوعية الخاصة ونندفع بسرعة إلى خط الهجوم العلمي الأمامي ، لا نستورد العلم وتطبيقاته وإنما ننتجها ونتقدم بها . والمهمة ، ليست يسيرة على الإطلاق وقد يكون كل المستقبل مرهوناً بمدى الاستجابة إلى التحدي العظيم الذي تمثله .

وهنا عليّ أن أجلو أمراً مهماً هو أنه ليس ينبغي أن تكون غائلة الربط بين الفكر الديني والفكر الغيبي إسفيناً يدك صرح الوجود العلمي الطبيعي للإسلام ومنتجاته أو عقبة تقف في الطريق هاجساً مؤرقاً مثيراً للنفوس . وهذه قضية باتت شائعة أثيرها على عجل وأسأل : هل هناك فعلاً فكر ديني إسلامي ذو بنية ثابتة محددة بنمط نهائي من أنماط المعرفة ، فكر يلزم عنه بالضرورة نمط ثابت محدد من أنماط الفعل والسلوك والوجود في العالم؟ وهل البوابات الإسلامية المشرعة على عالم الغيب تقضي على هذا الفكر نهائياً وإلى غير رجعة بأن يكون فكراً «غيبياً» يجعل من كل ما هو مشخص عياني مادي مجرد وهم من الأوهام؟ رأيي

باختصار أن الفكر الديني بهذا المعنى ليس إلا المرادف الفعلي الحقيقي للفكر الصوفي . وهذا الفكر هو حقاً فكر غيبي . لكن من البين أنه ليس كل فكر إسلامي فكراً صوفياً أي غيبياً . وتقرير وجود قطاع غائب عن الحس لا يلزم عنه بالضرورة انتفاء القطاع الشاهد . والحقيقة أن حسم هذه المسألة يتقرر على الساحة الفلسفية أي على موقفنا من قضايا المعرفة والحرية والوجود . فمن وجه أول إن كان ثمة اعتراف بأن المعرفة الطبيعية (الحسية والعقلية) ممكنة ـ ومعروف أن هذا في الإسلام ممكن ومعترف به كل الاعتراف ـ فإننا لا نكون بإزاء فكر غيبي . ومن وجه ثان إن كان ثمة ، حقيقةً ، إنكارٌ كامل لفعل الإنسان وردٌّ له إلى الفعل الإلهي كلية ، فإننا نكون ملزمين بالاعتراف بأننا أمام فكر غيبي كامل ، وهذا حال الرؤية الجبرية للإسلام . أما إن كان ثمة اعتراف بحرية الإنسان في صنع أفعاله الواعية المسؤولة فإنه لا يكون أمامنا بد من الاعتراف بأننا لسنا بإزاء فكر غيبي وإنما نحن نكون إزاء فكر إنساني مشخص وضعي لا يضيره في شيء أن يعترف ، بوعي وروية كاملين ، بقطاع الغيب ، وأن يقيم معه علائق شعورية واعية لا توقع بالضرورة في الاغتراب الذي تحدث عنه فويرباخ وماركس . ومن وجه ثالث إن ذهبنا إلى القول إن الوجود الإنساني ليس إلا قطعة فيزيقية أو متعضية من كل شامل لا يتميز عنه بأي وجود مشخص أو فريد أصيل أو بأي قانون ، ثم حددنا هذا المذهب بالقول إن (الكل) هو الله أو الطبيعة ، فإننا نقع فعلاً في وهدة «الغيبية» . وهذا حال أصحاب مذهب وحدة الوجود والقائلين بالصدور أو الفيض . والنتيجة هي أن من الضروري ، لحسم هذه المسألة ، اختيار القراءة المعرفية والأنطولوجية (الوجودية) والأخلاقية للإسلام ، إذ على هذه القراءة تترتب ليس فقط مشاكل المعرفة في الإسلام وإنما قضايا الوجود والعمل أيضاً . ويتعين ههنا القول ، عند هذه النقطة ، إن المسلمين لن يستطيعوا أن يتجاوزوا مرحلة

(العلم الوضعي) بسلام إلا إذا أحيوا على نحو من الأنحاء وحقيقةً ، المبادىء الأساسية التي وجهت الفكر الإسلامي العقلاني : فيؤكدون إمكانية المعرفة الطبيعية للإنسان ، ويقررون الحرية للإنسان ، ويثبتون التعالي لله ، وبهذا وحده يستطيعون تجنب الوقوع في الاغتراب الديني وفي الفكر الغيبي معاً .

وقبل أن أنتقل إلى المعطى الأخير للإشكالية الإسلامية المعاصرة وأدع مشكلة العلم في هذه الإشكالية ، لا بد من إثارة مسألة تتصل باستخدام العلم . فالحقيقة هي أن الذي ينبغي قوله هو أن العلم في ذاته ليس حيادياً وإنما هو متووط في أمور البشر ودنياهم . إنه ليس لغة رياضية مجردة منزهة نزيهة ، وإما هو لغة قابلة للتطبيق والتجسيد ، لغة تهدم وتبني . إنه ليس فقط الشافي ، المباشر أو القريب ، من العلل والأمراض ، ومطيل أجل الحياة ، وإنما هو المبيد ، المباشر أو القريب ، لأعداء مالكيه ، إنه أكبر حامل للمنفعة في زمننا . وأضيف إلى ذلك القول مع هيدجر إن العلم ، قبل هذا كله وبعد هذا كله ، جهاز تحكم وسيطرة . والإنسان الذي يملك التقنية يتحول سريعاً إلى كائن ينشد الهيمنة والسلطة على العالم . وما شهوة المعرفة التي يفصح عنها العالِم والتقنيّ إلا قناع يخفيان وراءه حبهما للغلبة والسيطرة . وحتى لو عدّلنا قليلاً من نظرة هيدجر إلى العلم والتقنية فإنه يظل من المؤكد في العالم الحديث الذي نعيش فيه ، أن العلم والتقنية هما سر القوة والمنعة ، تتعاظم أهميتهما بوجه خاص حين تكون المرحلة التاريخية مرحلة صراع ودفاع عن حق الوجود والاستمرار في الوجود . وهل ثمة مرحلة يمكن أن ينطبق عليها هذا الوصف بقدر ما ينطبق على هذه المرحلة التي نجتازها نحن في هذه العقود الأخيرة ؟ وهل يستطيع المسلم أن يقول اليوم : يقدم لي الغرب حضارة مادية أو خلاصاً مادياً وأنا أقدم له حضارة روحية أو خلاصاً روحياً؟ غافلاً عن أمر كبير هو

أن حضارة العلم والتقنية تبدع هي نفسها قيمها الروحية الخاصة ، وهي بكل تأكيد من حيث هي ظاهرة كلية ، لا من جهة الأفراد الذين ينسلخون عنها بأعداد قليلة أو كبيرة ، لن تبحث عن قيمها أو تستجديها لدى المغلوبين الذين تكمن كل قيمتهم الراهنة عند أصحابها في أن الصدفة قد وضعتهم ، الآن وإلى حين ، في بقاع غنية بمصارد الطبيعة والإنتاج ، وأن قيمتهم الحالية القصوى تكمن في أنهم مستهلِكون على نحو شنيع ومبذورن على نحو يدعو إلى الاحتقار .

فإذا كانت أهمية امتلاك العلم والتقنية على هذا النحو ـ ولست أحصر العلم هنا بالعلم التقني وإنما أضمنه أيضاً ، وهذا طبيعي ، كل علوم الإنسان والمجتمع وتقنياتها ـ فإنه يكون من الخطر الوجودي الداهم أن تستمر أمور التخطيط والتنظيم والعمل على أي نحو مخالف . كما أنه يكون من الواجب توجيه استخدام الثروات القومية واستثمارها من أجل الأمن الوجودي القومي .

ثالثاً ـ معطى العمل .

القول والفعل والصنع ثلاثة حدود جوهرية لوجود الإنسان في العالم . ومع أن الأصول الدينية تغلّب قول أبي العلاء الفذ : «من حَسُن عمله حَسُن قوله» ، إلا أن السائد في الحضارة العربية الإسلامية أنه «من حَسُن قوله حَسُن عمله» ، أي أن الأولوية في الحكم وفي التقدير وفي الوضع هي للفكر واللغة ، لا للعمل والصنع . ولهذا نجد أن العرب المسلمين حين صنفوا العلوم والمهن وضعوا في قمتها المهن (الفكرية) وفي أسفل سافلها المهن اليدوية أو الصناعية . والحقيقة أنهم لم يبتدعوا هذه النظرة كما أنهم لم يستلهموها من الإسلام نفسه ، لا بشكل مباشر ولا بشكل غير مباشر . فهذه القيمة هي قبل كل شيء قيمة يونانية نفذت إلى الثقافة الإسلامية واستمر وجودها إلى عهد قريب ، فكان من ذلك سمو النظر

على العمل والذهن على اليد والفكر على الصناعة . والفعل العملي الحقيقي الذي يحتل المكانة الأولى عند المسلمين وعلمائهم هو الفعل الأخلاقي ، يقابله قطب آخر من فعاليات الإنسان الطبيعية هو قطب اللغة . فاللغة من ناحية أولى والأخلاق من ناحية ثانية هما الأصل والأساس ، وفيهما نحن حقاً منتجون . أما الطبيعة والصناعة والتقنية فما تزال تفصلها عنا حواجز ، وما يزال نمط الحياة الجوهري عندنا هو نمط الاستيراد التكديسي الآيل إلى الاستهلاك المتنامي . وقد كان من الممكن أن نتصور استمرار الحالة على أساس هذا الاستقطاب الثنائي : اللغة والاخلاق ، لكن النهضة الأوروبية الحديثة والحركة الاستعمارية الغربية ومشتقاتهما قد جعلتا ذلك أمراً ممتنعاً تماماً إذ إنهما أصبحتا مرادفتين للقوة الصناعية المادية ، المالية والعسكرية والآلية ، وأصبح من الممتنع تماماً التصدي لهذه القوة باللغة أو بالأخلاق وحدهما . أما المسلمون فمن الملاحظ أنهم قد أهملوا تماماً عمليات المجابهة لما هو مشخص ومادي واقتصادي وظلوا ملتفتين إلى التاريخي الناجز على سبيل التعويض عن عجز الحاضر وعقمه . وهم موهومون بقواهم البشرية الضخمة وبثرواتهم الطبيعية الجاهزة وباستعلائهم التاريخي . لكن العقود الأخيرة من القرن أثبتت عملياً العقم العملي لهذه الأمور جميعاً ، وفتحت أعيننا على وقائع جديدة تماماً أهمها أن ما ينبغي أن نتوجه إليه قبل كل شيء هو تحديد ما هو مجد ناجع فاعل بعد أن تبين أن ما هو مجرد نظري لا يمكن ، في ذاته ، أن يحل قضايا الوجود والمصير الكبرى . وهذا يعني أنه بات من الضروري أن يتم إحداث نقلة أساسيةمن ما هو عام ومجرد إلى ما هو واقعي ومشخص ، بحيث تتحدد بوضوح عوامل القوة الحقيقية في مضمار الصراع الإنساني ، فيؤخذ بها دون حرج أو خوف . وهذا يعني أيضاً أن علينا أن نفتح أعيننا جيداً على جميع المشاكل المشخصة المباشرة المطروحة

على الصعيد الجمعي وعلى الصعيد الفردي ، وأن نتصدى لها بالتحليل وباقتراح الأفكار ـ القوى والحلول الناجعة التي ينبغي أن يُهجَر كل ما خلاها هجراً غير جميل . لكن ما هو على وجه التحديد الفاعلُ المشخصُ الناجع؟ إنه ، في رأيي ، ليس اللغة بإطلاق ، وليس الأخلاق بإطلاق؟ لماذا؟ لأن اللغة ـ وأعني هنا تجسدها الأدبي والفني في الشعر والرواية والخطابة وهي الأجناس الأدبية الشائعة ـ لم توجد أصلاً لكي تحل مشكلاتنا العملية . وهي بطبيعتها لا تمثل قوة صانعة للأشياء مغيرة للعالم ، وإنما اليد هي التي تفعل ذلك واللغة لا تقدم إلا وصفاً لما يدور في النفس ولما تفعل اليد وتصنع ، أما هي فلا تصنع شيئاً على وجه الحقيقة . وحتى لا تكون المفارقة في هذا القول كبيرة أقف قليلاً لأقول ، ببيان أعدل ، إن اللغة تخلق الشروط النفسية الاجتماعية للوحدة أو للصراع داخل المجتمع ، أي أنها توفر شروط الفعل الجماعي . أما أن يطلب منها شيء أكثر من ذلك فلا . بتعبير آخر اللغة تفعل على مستوى أحوال الشعور وتحدث الانفعالات في النفس لكنها في ذاتها لا تدفع الكينونة إلى الفعل . والذي يفعل ذلك ليس شيئاً غير الحاجات الحيوية الوجودية . ودوافع البقاء في الوجود والدفاع عن الوجود هي الأقوى دوماً .

أما الأخلاق المجردة فمن الثابت أنها غير قابلة للتجسيد الفعلي إن لم تكن مصحوبة بمنفعة أو جزاء . وليس ثمة من أحد يتغير ويتحول بمحض الكلمة الطيبة أو الوعظ أو الإرشاد ، ولا بد من شروط وضعية لكي يتم تحول أخلاقي مؤثر . أما القيام بالواجب الأخلاقي لذاته ، كما يريد كانت ، فإننا نرى بأم أعيننا أنه ينبغي علينا أن نكون فوق طبيعة البشر حتى نستطيع أن نؤديه على هذا النحو . وأهم من هذا أن الدعوات الأخلاقية تبدو عاجزة عن إحداث التغيير في الأوضاع المادية الطاغية في العالم . وإنه لشيء مؤسف حقاً أن يكون الأمر على هذا النحو وأن تكون

القوة المادية هي السلطة المهيمنة وهي الحكم الفاعل الجائز . لكن ليس لنا من مفر . لقد أصبح لزاماً على الإسلام أن يتسلح هو أيضاً بهذه القوة ـ وأعني القوة بشتى صورها الطبيعية والاقتصادية والفنية والعسكرية ـ لأنها هي الآن في الظروف الحالية التي يمر بها العالم ، المشخص والناجع والفاعل ، إنها هي على وجه التحديد التي تمثل «الميتاستراتيجية» الخاصة بهذا العصر . ومع ذلك فإن الأخلاق تظل أمراً ضرورياً لا لكي تضفي على الوجود الإنساني المتعة أو الراحة أو الطهارة أو السعادة أو الخلاص الفردي فحسب ، وإنما أيضاً لتعدّل من قسوة نمط الإنتاج المادي ولتمنح الحضارة البعد الإنساني الضروري ولتوجه القوة وجهة الخير والعدل . وهنا بالذات تكمن في رأيي خصوصية الإسلام وفرادته القصوى .

ووجود المسلم والإسلام في المجتمع وفي العالم ذو وجوه مشكلة كثيرة متباينة جوهرية وهي تستحق قدراً عظيماً من التحليل ليس بالإمكان الإقدام عليه ههنا . بيد أن من الممكن أن أثير بصدده الأسئلة والتساؤلات التالية : سلام اجتماعي أم صراع اجتماعي؟ وفاق مع المجتمع والأفراد أم خروج عليه وانفصال عنهم؟ نضال من أجل المشخص الاجتماعي الشامل ومن أجل الحياة الأعدل أم عمل من أجل الخلاص الفردي؟ تمركز عملي حول مسألة السلطة والحكم أم إيمان بالحضور الإسلامي من خلال مبدأى الحلال والحرام؟ إعادة بناء الإسلام بالدولة الإسلامية أم بدون هذه الدولة؟ التعويل على البنى الأولية (المجتمع القطري) أم الثانية (العربي) أم الثالثة (الإسلامي) أم الرابعة (الإنساني)؟ إلى آخر هذه الأسئلة التي ترتد إلى القضية نفسها وتدور حول الهاجس نفسه ، هاجس الوجود الفاعل في المجتمع وفي العالم .

والحقيقة أن المشكلة السياسية الإسلامية هي مشكلة المشاكل ، وعندها بالذات يصل الإسلام ويصل الدعاة المسلمون إلى حافة الخطر

تماماً ، وبخاصة أنها ليست ذات وجه يتطلع إلى السلطة والحكم فقط ، وإما هي أيضاً ذات وجه اجتماعي ، على طريقة تصورها تتوقف طبيعة العلاقات داخل المجتمع نفسه . وأنا لست هنا في معرض حل هذه المشكلة أو إسداء النصح بصددها كما أنني لست في معرض الإجابة الجزئية المحددة عن الأسئلة التي طرحتها قبل قليل : لكنني واع تمام الوعي لواقعة أساسية لا يغفلها ولا يغفل عنها إلا من كان غير ذي بصيرة هي أن العالم الذي نحيا فيه عالم معقد إلى أبعد الحدود ، وأن العالم الإسلامي بأسره لا ينتمي إلى القوة الأعظم في هذا العالم لا بل إنه ينتمي صراحة إلى القوى التي يطلق عليها اسم العالم الثالث أو النامي أو في طريق النمو أو الجنوب ، إلى آخر هذه المسميات التي لا تشير إلا إلى دال واحد هو أن هذه البلدان هي البلدان الفقيرة الضعيفة المتخلفة الغارقة في مشاكلها النوعية التي لا حصر لها والتي لا أمل في شفائها منها على المدى القريب . وفضلاً عن ذلك فإن معظم هذه البلدان ما يزال يسير في فلك القوى الكبرى المتصارعة ودرجة استقلالها متدنية جداً ، وهي جميعاً تعيش مستهلكة لما ينتج العالم المتقدم اقتصادياً وعسكرياً ، وهي جميعاً تشكو من صعوبات مزمنة سياسية واجتماعية واقتصادية وسكانية وقومية . . . الخ . وفي شروط وظروف محلية وكونية كهذه التي نعلم وتلك التي لا نعلم يحق لنا أن نسأل عن الجدوى الحقيقية وراء جعل الإسلام «تجربة مخاطرة» تزج به في مغامرات كونية لا يعلم نتائجها وغاياتها إلا الله؟ وكيف يمكن أن نصدق مثلاً أنه يمكن أن يكون للإسلام مصلحة أو خير في التصميم على الاستمرار في عمليات الاستنزاف والتفقير والتدمير والإفناء والإبادة التي تجري اليوم فوق بعض أراضي الإسلام ، والتي يلزم عنها مباشرة ما يحدث للشعب الفلسطيني وما يمكن أن يحدث لشعوب عربية أخرى في وقت قد لا يكون بعيداً . إن قصر النظر السياسي

ـ إذا ما وقع الإسلام في مداه ـ سيؤدي بكل تأكيد إلى كوارث أجسم من تلك التي وقعت حتى الآن . وهذا لا يعني أن رأيي أن الإسلام ليس ديناً سياسياً اجتماعياً ـ فهذا وجه من بنيته الأساسية ـ وإنما يعني فقط أنني أعتقد أن الصيغة : «لا خلاص إلا بالدولة الإسلامية» ، تختلف بكل تأكيد عن الصيغة : «لا خلاص إلا بالإسلام» ، وأن صيغ العمل السياسي ينبغي أن تخضع لأمر العقلانية والفاعلية . ومن وجه آخر يبدو أن أحد وجوه الفعل الوجودية المباشرة الأساسية يتمثل في الحواجز العالية التي تقام بين ما هو إسلامي وبين ما هو لا إسلامي داخل المجتمعات «الإسلامية» نفسها . وهذه الحواجز لا تتخذ صورة الاعتزال فحسب وإنما أيضا شكل الصراع والقطيعة والرفض والشجب والتكفير والاستعلاء والهجر . وقد نجم عن هذه الحالة وينجم عنها كل يوم نفور أفراد كثيرين لا بل قطاعات كبيرة جداً من الشابات والشبان لا ممن يقف تلك المواقف فحسب وإنما من الإسلام نفسه . ذلك أن أكثر التفسيرات تشدداً ينسب إلى الإسلام نفسه كما أن أكثرها تساهلاً ينسب إلى الإسلام أيضاً . وأجمل الأفكار وأوثقها تقبح وتتداعى حين تعرض في هيئة معلولة وعلى أيدي أناس أفظاظ غلظاء . وفي المقابل فإن أسوأ الأفكار وأكثرها بعداً عن الصواب يمكن أن تلاقي هوى عند أناس يميلون إلى صاحبها الذي يقدمها في إهاب إنساني حسن . والسؤال الذي يمكن أن نصوغه هنا هو التالي : أليس يجمل بالمسلمين أن يضربوا هم المثل ـ القدوة في العمل أو في الدعوة ؟ لست أشك في أن مخالفيهم لا يسهلون لهم دوماً هذه العملية ، لكن مواقف مخالفيهم المتشددة ليست بكل تأكيد هي السبب الوحيد أو الحاسم في تشددهم لا مع هؤلاء المخالفين فحسب وإنما أيضاً مع جميع أولئك الذين يحاولون أن يتصوروا المفاهيم والقضايا والمشاكل ـ حتى في الإطار العام للإسلام نفسه ـ تصوراً مبايناً قليلاً أو كثيراً . وأنا أعتقد أن

هذه قضية في غاية الخطورة ، وهي تستحق مزيداً من النقد والتحليل لذاتها وللنتائج التي يمكن أن تترتب عليها . وأنا مقتنع بذلك أشد الاقتناع لأنني واثق من صدق القانون التالي : وهو أن الانزلاق نحو المواقف الراديكالية التي لا ترحم ، أي الوقوف في الأطراف التي تشكل نقائض ، يولّد بالضرورة انزلاقاً نحو النقائض المقابلة التي هي أيضاً بدورها لا ترحم . وليس ينبغي أن تخدعنا ظواهر الأمور عن حقائقها ، فنتمادى في عملية الاستعلاء والهجر بدلاً من أن نستخدم تقدم الظاهرة الدينية لمباشرة العالم من حولنا بنموذج جديد من الإنسان الاجتماعي يغري حقاً بأن يحتذى ويقتدى به ، إنسان لديه إمكانية الاستمرار في الوجود . ذلك أن قضية الإسلام ليست بنت اليوم ولا بنت الأمس وإنما هي بنت كل زمان ومكان ، ورسالة الإسلام لا ينبغي أن تربط بمدّ هنا أو بجزر هناك ، وإنما ينبغي أن تربط أولاً وقبل كل شيء بقدرتها على أن تكون فعلاً رسالة هدى روحي وتقدم اجتماعي وتحضير إنساني ، بغض النظر عن ارتفاع الدول وهبوطها أو نجاح الثورات وإخفاقها .

وكي أستجمع في خاتمة القول مؤشرات هذه المعطيات جميعاً أقول إن الوجود الحقيقي في التاريخ هو الوجود الذي يستوعب التاريخ ويتخطاه على الدوام ليصنع تاريخاً جديداً ، وإن الحقيقة الإسلامية متجذرة في الأزل ممتدة في الزمان غنية به وبإنجازاته ، وإن العمل الصانع هو الأقدر على التحويل والتغيير ، وإن حضور الإسلام في العالم يقتضي بناء إنسان جدير بأن يقتدى به ، إنسان منصاع بالحرية يتوجه نحو ما هو مشخص داهم مباشر بالتحليل والتشخيص والعلاج ، لا يغيب عن باله ، في الآن نفسه ، أنه حينما يصنع ذلك كله من أجل الإنسان فإنما يصنعه في الحقيقة من أجل رضى الله .

القسم الثاني

مراكب إغريقية

نظرة طائر:

بانوراما الفلسفة العربية

(١)

جرى مؤرخو الفكر الفلسفي العربي في الإسلام على ربط هذا الفكر بالتراث الفلسفي والعلمي المنحدر إلى العرب والإسلام من عالم الإغريق . وبهذا المعنى تم تحديد أطر هذه الفلسفة في المكان وفي الزمان برد بداياتها الحقيقية إلى نهايات القرن الثاني للهجرة ومطالع القرن الثالث ، وموطنها إلى بغداد المنصور والعباسيين . وبينما يعتبر الكندي الذي نشط في بغداد في النصف الأول من القرن الثالث أول فلاسفة العرب والإسلام فإن ابن رشد الذي نشط في قرطبة في النصف الثاني من القرن السادس للهجرة يعتبر آخر هؤلاء الفلاسفة وخاتمهم . وحين لا يتشدد المؤرخون في التحديد الاصطلاحي للفلسفة ، وهو التحديد المنحدر من أرسطو ، فإنهم يقفزون قرنين آخرين أو أكثر ليضموا إلى المدرسة الفلسفية الإسلامية ابن خلدون في المغرب وعدداً من الفلاسفة الثيوصوفيين الذين ازدهروا في أقصى الشرق ، أي في فارس . وهكذا تردنا وقائع المكان إلى جملة من المواطن العربية والإسلامية درج عليها هؤلاء الفلاسفة وفي أرجائها انتشرت أفكارهم وأعمالهم : بغداد ، دمشق ، حلب ، القاهرة ، إفريقيا ، المغرب الأقصى ، المشرق الأقصى أو فارس . ومن الطبيعي أن يكون لهذه المواطن ثقافات وخصوصيات ذاتية تتمايز بها داخل الثقافة العامة الكبرى التي تضم بين جناحيها كل ضروب التنوع والثراء والغنى . ومع ذلك فإن التقليد الفلسفي الخالص الذي صدر عنه العرب والمسلمون وتمثلوه ظل مهيمناً عبر التنوع والتمايز الثقافي الذي أفصح عنه ممثلو التيار الفلسفي هنا

وهناك ، ولم تستطع الثقافات الخاصة المختلفة أن تمحو المعالم الأساسية للتيار الذي بدأ مع الكندي واكتمل عملياً مع ابن رشد . وهكذا أصبح ممكناً التكلم على فلسفة عربية أو إسلامية ذات سمات عامة مشتركة وذات خصائص نوعية نتبين معالمها ووجوهها عند أولئك الذين نهجوا عليها وكرسوا أنفسهم للإبداع في حدودها . بيد أنه لا مفر من التقرير ، ابتداءً ، بأن هذه الفلسفة العامة المشتركة بين جميع الذين أسهموا في تأسيسها وتطويرها وإغنائها لم تكن هي فلسفة الإسلام نفسه . إذ لم يكن المقصود أبداً أن تكون هذه الفلسفة مجسدة للتصورات الفلسفية نفسها التي تعلن عنها (النصوص) الدينية . وبتعبير آخر ليست الفلسفة الإسلامية هذه التي نضع فيها الكندي وأضرابه إلى ابن رشد هي تصور الإسلام نفسه في المعرفة والإنسان والوجود والفعل والمصير وغير ذلك من مسائل الفلسفة التقليدية ، وإنما هي الفلسفة التي نجمت في الإسلام غب نقل التراث اليوناني الفلسفي إلى العالم العربي الإسلامي وتم تمثلها وفقاً لمبدأي الاستيعاب والتطوير اللذين تفرضهما الثقافة الأساسية أو القاعدية التي هي الثقافية العربية الإسلامية . لكن من المؤكد أن المعطيات الموضوعية الثقافية التاريخية قد مهدت لاستقبال هذه الفلسفة وساعدت على نمائها وتطورها وتقدمها . ومن الواجب هنا إبراز هذه المعطيات وعرض الوجوه الجوهرية التي كان لها اليد الطولى في تيسير ظهور الفلسفة وازدهارها في عالم الإسلام الديني .

فالحقيقة هي أن ولادة الفلسفة ـ بالمعنى الاصطلاحي للكلمة ـ في الإسلام تمد جذورها في واقعتين مشخصتين كبيرتين هما : (النص) الإسلامي نفسه ، والحركة الكلامية الدينية أو ما يسمى بعلم الكلام الذي يمد جذوره في التيار الذين نطلق عليه اسم (تيار الرأي) .

فمن وجه أول لا بد من القول إن (النص) الإسلامي الرئيسي ـ القرآن

ـ ليس كتاباً «فلسفياً» وفقاً للتحديد السائر للفلسفة . وقد سارع الاتباعيون المسلمون منذ وقت مبكر في التاريخ الإسلامي إلى إنكار القول إن للوحي علاقة بالفلسفة ، وحرصوا على أن يقطعوا أية صلة بين الفلسفة من طرف وبين «الكتاب والحكمة» (البقرة ١٢٩ و ١٥٧) من طرف آخر . والذين لم يسلموا للعقل بأية مكانة «مشروعة» في الإسلام وفي الإيمان لم يترددوا في تكفير الفلاسفة وفي وصم المشتغلين في المنطق والفلسفة بالزيغ والضلال والسفه والانحلال . لكن أصحاب هذا المذهب لم ينجحوا أبداً في فرض رؤيتهم في الدولة وفي المجتمع . والمبدأ الذي قدرت له السيادة والانتشار ـ وقد ساهم تيار الرأي والمتكلمون في تعزيز ذلك ـ هو المبدأ الذاهب إلى أنه على الرغم من أن (النص) ليس «فلسفة» بالمعنى الاصطلاحي للكلمة إلا أنه يشتمل على كل المقدمات الأساسية للتفكير الفلسفي ولتسويغ بناء مذهب فلسفي على الطريقة «الكلامية» أو على الطريقة العقلانية المستلهمة من النهج الفكري اليوناني . والحقيقة أن (النص) الذي استخدم هنا لتأسيس هذا الاتجاه هو (القرآن) نفسه بقدر أعظم . أما (الحديث) فلم يهيىء إلا عدداً محدوداً من النصوص التي تثني على (العقل) أو التي توجه إلى (الرأي) . وفي جميع الأحوال فإن هذه النصوص التي ساقها أهل الكلام وأهل الفلسفة عززت الاعتقاد بأن التفكير العقلاني يستند إلى التوجيه الإلهي نفسه وجعلت المشتغلين بالقضايا العقلية الكلامية والفلسفية قادرين بقوة وبجرأة على التصدي لهجمات (أهل السنة) الأوائل الذين شككوا في نوايا ومقاصد ومعتقدات المتكلمين والمتفلسفين . وهكذا رأينا أنه ما من قضية كلامية أو فلسفية عقلانية إلا وجدت لها سنداً نصياً صريحاً أو غير صريح عند أهل الكلام والفلسفة دون أن يعني ذلك أن قضايا الكلام والفلسفة كانت تتفجر تفجراً ذاتياً من النصوص نفسها . فالحقيقة هي أن الوقائع التاريخية ـ السياسية

والوقائع الثقافية هي التي فجرت هذه القضايا وأخرجتها إلى دائرة الضوء . إذ ما من شك في أن علم الكلام العقلاني والفلسفة في الإسلام هما واقعتان تاريخيتان حادثتان في الإسلام حدوثاً عارضاً موضوعياً ، لكنهما لم تكونا ممكنتين لولا هذا التوجه القرآني الدائم إلى «النظر» والتعقل والتفكر والاعتبار واستخدام القلب والفؤاد والعقل .

أما علم الكلام العقلاني الذي تبلور في مصنفات الكلام المتأخرة على نظام راقٍ محكم وفي بناء علمي ومنطقي وفلسفي دقيق معقد فلم يبدأ على هذا النحو . وهو لم يكن في مطلع تكونه ونشأته إلا مجموعة من الآراء أو المواقف التي فرضتها الوقائع الإيمانية والعملية . وهذه الآراء لم تتخذ أشكالها الفلسفية والمنطقية إلا في نهايات القرن الثاني للهجرة وبعد دخول العلم والفلسفة اليونانيين . أما عند نجومها فكانت قضايا محدودة مبتسرة لا تدخل في منظومة مذهبية أو منهجية صريحة . ذلك حال الصفاتية والجبرية والجهمية والقدرية والمشبهة والمجسمة . كل فريق منهم قد تعلق بمسألة كان له فيها رأي فلحق بها أو لحقت به . والفرق الكبرى الأولى نفسها : الخوارج والشيعة والمرجئة ، لم تنفرد في بدايات تكونها بمذاهب كلامية أو فلسفية معقدة . فخالص ما تميز به الخوارج موقف يرتد إلى «اختيار عملي» في أمر تكفير مرتكبي الكبائر وفي ضرورة «الخروج» على السلطان الجائر . أما الشيعة فجماع قضيتهم لا يتجاوز القول إن الإمامة لا تكون إلا بالنص ، وإن علياً هو الخليفة الحق من بعد رسول الله وإن الجماعة لا تملك حق تعيين أو اختيار من يسوسها في أمور دينها ودنياها . أما المرجئة فآثروا اجتناب الصراع وعلقوه بحكم الله في الآخرة ومالوا إلى التيسير والرحمة والتساهل في شؤون العمل طالما أن التصديق بالقلب متوافر . لا شيء من هذا كله بفلسفة لكنها جميعاً مواقف «مُفَكَّر فيها» ومعززة بشكل محدود على الأقل بقرائن ودلائل طبيعية وإنسانية .

وقد هيأت لها هذه البذرة الطبيعية تطوراً ملموساً مع نماء الحياة الثقافية والعلمية في الإسلام . كما أن الأساس النصي المرموق ـ مبدأ الرأي ـ قد أسهم إسهاماً فعالاً عميقاً في إحداث هذا التطور وذلك النماء . أما الفاعل الذي كان له الأثر الحاسم في إغناء هذه المعطيات ودفعها الى الإمام شوطاً عظيماً في طريق الارتقاء العقلاني والفلسفي فقد تمثل في نقل التراث اليوناني إلى العالم العربي الإسلامي فأدى ذلك إلى تشكل علم الكلام ، وولادة الفلسفة ، وتبلور الحركة العلمية .

لقد تشكل علم الكلام على أرض الواقع التاريخي وجدلياته المعقدة بكل ما تشتمل عليه هذه الجدليات من مضامين ومن حقوق . غير أنه لم يصبح «علماً» للعقيدة إلا بفضل استخدام الآليات العقلية والمنطقية اليونانية فضلاً عن المفاهيم العلمية الدقيقة المنحدرة عن هؤلاء اليونان أنفسهم . وليس ثمة ما يسوغ الإعراض عن القول إن المعتزلة هم الذين وضعوا الأسس الراسخة لهذا العلم حين جعلوا أحكام العقل سيدة الفهم للعقائد وآلة النظر فيها . وقد ظهر ذلك جلياً في منهجهم في فهم جملة المسائل التي أثارها الجدل الديني المبكر وفي التركيب بينها في نظام أراد بعضهم أن يكون محكماً متماسكاً . وهذه المسائل التاريخية التي أثيرت منذ وقت مبكر من تاريخ الإسلام ترتبط بصفات الله وبأفعال الله والإنسان وبالتمييز بين المؤمن وبين الكافر وبمسائل الثواب والعقاب وتغيير المنكر . وبقدر عظيم من الإجمال والتبسيط يمكن القول إن المسلمين الأوائل قد فهموا هذه المسائل بدون التفات حقيقي إلى الاعتبارات الفلسفية والمنطقية المترتبة على القول بها كما أنهم لم يتابعوا عناصرها بتدقيق كبير . لكن اللاهوت المسيحي ذا التاريخ الطويل الذي كان قد بلغ من العمر ما ينيف على الخمسة قرون ، كان بالمرصاد لجميع هذه المسائل الاعتقادية التي كان دعاة الإسلام وتقاته المتحمسون يبثونها بين الناس في مختلف الأوساط

وينطلقون للدفاع عنها . ومن المؤكد أنه لم يكن بين أيدي دعاة الإسلام الأوائل ، للدفاع عن مقالاتهم الدينية ، إلا (الكتاب) و(الحديث) . لكن من الواضح تماماً أن نهايات القرن الأول للهجرة قد شهدت صعوبات في التبليغ وفي الدعوة في التقابل النظري بين المسلمين وبين المخالفين . وقد تمثلت هذه الصعوبات ، على وجه التحديد ، في عجز المنهج «الإيماني» عن أداء مهمته في الأوساط الثقافية الجديدة التي هيأ لها الإسلام كل أسباب «الحرية » في الاعتقاد وفي التعبير وفي مجادلة المسلمين أنفسهم ودفع عقائدهم ودينهم . وهكذا نجد أن عقيدة الصفات قد وجدت من يرى فيها صورة من صور «الشرك» ، وأن القول بخلق الله للأفعال يدمر مبدأ التكليف ويقضي على الاعتقاد الديني الإسلامي بالتناقض ، وأن الزعم أن كلام الله تعالى قديم يفضي إلى التسليم بصدق العقيدة المسيحية في ألوهية المسيح ، وأن فهم النصوص فهماً ظاهرياً مادياً يؤدي إلى التجسيم أو التشبيه البغيضين ، وغير ذلك من الأمور التي أدرك فريق من أولئك الدعاة المثقفين المسلمين (الذين لم يكونوا إلا المعتزلة أنفسهم) أن الطريق الجديد في النظر وفي فهم الإسلام والدعوة إليه ينبغي أن يكون طريق العقل لا سواه ، إذ هو وحده الذي يمكن استخدامه في معركة التقابل الصراعي مع المخالفين . وبذلك أمكن تحويل المسائل الإيمانية القديمة إلى مسائل إيمانية مفهومة وفقاً لمبادىء العقل وأحكام المنطق . فالتوحيد لم يعد مجرد القول إن الله واحد لا شريك له ، وإنما أصبح يعني التمييز الفلسفي بين الذات وبين الصفات وإقرار القول إنه لا تمايز بين هذين الأمرين ، وإن الله هو عين صفاته ، وذلك دفعاً للتجزؤ والتكثر والشرك . وأفعال الله والإنسان أدخلت تحت مبدأ العدل الذي أصبح يعني لا مجرد القول إن الله ليس بظلام للعبيد فحسب ، وإنما أصبح يعني تقرير القول إن ماهية الله خير محض وإن ذلك يعني أن الله لا يفعل الشر ، وأن الشر الصادر عن العباد هو من خلقهم وليس من خلق الله ،

وذلك دفعاً للتناقض بين القول إن الله هو خالق الفعل الإنساني وبين القول إن الإنسان مسؤول عن هذا الفعل في الوقت نفسه . أما حال مرتكبي الكبائر فليس هو هذا الحال البسيط المتمثل في الزعم أنهم «مؤمنون» بإطلاق أو أنهم «كافرون» بإطلاق ، وإنما هو ، على ما يوجه إليه النظر الفلسفي الدقيق ، حال «المنزلة بين المنزلتين» . وكذلك تُلزم العقلانية الواقعية بالقول إن الخطاب الإلهي للبشر هو خطاب جدي وليس هو بالهزل . ومعنى ذلك أن وعده المؤمنين بالثواب حق واقع ، وأن وعيده للعاصين والكافرين بالعقاب حق ثابت ، وإذا لم يكن الأمر على هذه الحال انتفت صراحةً عقلانية الخطاب المنزل وواقعيته .

ذلك هو الطريق الجديد الذي سار عليه المعتزلة ، مقيمين بذلك دعائم علم الكلام العقلاني الذي عبر عن نفسه بسيل من المؤلفات والمصنفات العلمية الدقيقة التي بدأت بشذرات وأقوال مفردة متناثرة لا ضابط بينها ولا رابط ، على ما نجده في كتاب (الانتصار) لأبي الحسين الخياط (ت ٣٠٠ هـ تقريباً) ، وانتهت بموسوعة كلامية فلسفية ضخمة كتلك التي يفصح عنها كتاب (المغني في أبواب التوحيد والعدل) للقاضي عبد الجبار ابن أحمد الأسدابادي (ت ٤١٥ هـ) . وقد سار على الدرب نفسه ، أو على ما يقرب منه ، متكلمو الشيعة بدءاً من القرن الثالث للهجرة ـ الذي هو قرن المعتزلة والفلسفة في واقع الأمر ـ ، ومتكلمو الطريق الوسطي الذي تمثله تلميذ المعتزلة الخارج عليهم أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤ هـ) وتلامذته الكبار : الجويني والباقلاني والإيجي ، إذ إنهم برغم جنوحهم إلى (النص) والتعلق بـ (النقل) ظلوا على إيمانهم بضرورة الاستناد إلى العقل والاعتقاد بأن الوحي جاء موافقاً لهذا العقل ، حتى لقد عرض متأخروهم ،كالإيجي مثلاً ، نظاماً كلامياً كاملاً عالج فيه قضايا الكلام التقليدية على طريقة الفلاسفة دون أن يتخلى عن المقدمات الإيمانية

الصريحة لمنظومته العقلية . وكان ذلك بكل تأكيد إيذاناً بنهاية علم الكلام التقليدي ، مع نهاية الخلافة العباسية التي أرست هي نفسها القواعد الأولى لهذا العلم .

(٢)

إذا كان (النص) العقلي الإسلامي وعلم الكلام الإسلامي الضارب في مجالي (الرأي) و(العقل) قد يسرا عملية ولادة الفلسفة الإسلامية أو العربية ، فإن هذه الولادة لم تكن ممكنة بدون (أصل) فلسفي خالص تمد هذه الفلسفة جذورها فيه إلى الأعماق ، هو التراث اليوناني أو ما أطلق عليه القدماء (علوم الأوائل) ، أو العلوم الدخيلة ، وبخاصة منها الفلسفة . لا شك في أن الإرث الفارسي والهندي قد كان لهما حضور ملموس في هذا التراث القديم الذي نقل إلى اللغة العربية وأسهم إسهاماً بالغاً في ولادة الفلسفة الإسلامية وتطورها ، لكن الإرث اليوناني كان أعظم أثراً في هذه الفلسفة من أي إرث قديم آخر . ومن المؤكد أنه لولا هذا الإرث لما تشكلت الفلسفة في الإسلام على النحو الذي نعرف ولما تطورت التطور الذي استقر في حضن الحضارة العربية الإسلامية .

وواقعة نقل التراث اليوناني إلى العالم الإسلامي واقعة عظيمة جليلة . ومع أن التيار الاتباعي في الإسلام قد ندد بهذه العملية وشجبها ، إلا أن النظر التاريخي العلمي لا يملك إلا الإقرار بما لها من فضل في إغناء الوجوه العلمية والفكرية في تاريخ الإسلام ومدنيته . وقد قُدّمت ، في تفسير ظاهرة النقل هذه ، أقوال ، وتبنى المؤرخون في بيان أسباب النقل ودواعيه نظريات . بيد أن نظرية «الحاجة» تظل أقوى هذه النظريات جميعاً . فالحاجة العملية أو المنفعة هي التي تكمن وراء طلب مؤلفات القدماء . ذلك أن الملاحَظ هو أن مؤلفات (الصنعة) و(الفلك) و(الطب) و(الحساب) و(المنطق) ، كانت هي المصنفات الأولى التي تم طلبها ونقلها

من مظانها الأصلية . والروايات الأولى المتصلة بطلب خالد بن يزيد بن معاوية (ت ٨٥ هـ) تشير إلى كتب الصنعة وهي كتب يتعلم قارئها الدعاوى المتصلة بتحويل طبائع المواد الطبيعية . وكان حرص الخلفاء على طلب كتب الطب التي تحفظ عليهم وعلى الناس صحة أجسامهم عظيماً . أما الفائدة من كتب الفلك والحساب فلا خلاف حولها . وكتب السياسة نفسها تدخل في باب الكتب المفيدة علمياً ، وذلك لما لها من جدوى في أمور تدبير الدولة (انظر ما حكاه يوحنا بن البطريق في مقدمة كتاب السياسة في تدبير الرياسة المعروف بسر الأسرار : نشره عبد الرحمن بدوي في : الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام ، ص ٧٩) . وقد يبدو أن طلب المنطق لا يدخل في باب الحاجة والضرورة ، لكن الحقيقة أن فائدته الجدلية لدى المتكلمين ولدى الفلاسفة أنفسهم لا يمكن أن يتطرق إليها الشك . ومعروف أن نقل (الأورغانون) جاء مبكراً ، إذ ارتبطت الحاجة إليه بالجدل الإسلامي ـ المسيحي وبحاجة الفلاسفة إلى «آلة» يعصمون أنفسهم بها عن الخطأ وهم على طريق البحث عن الحقيقة .

لكن نظرية الحاجة العملية أو المادية لا يمكن أن تفسر كل شيء في مسألة نقل التراث اليوناني . فهي لا تعلل مثلاً نقل المصنفات الميتافيزيقية الخالصة كبعض محاورات أفلاطون أو كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو أو الكتاب الأفلاطوني المحدث (التاسوعات) المنسوب إلى أفلوطين ، والذي وضعه في الحقيقة أحد تلامذته . ولهذا فإن بعض الباحثين ، وخاصة كارل هينرش بكر ، يذهب إلى أن نقل التراث الفلسفي اليوناني إلى الإسلام يرجع إلى تعاظم خطر المانوية والغنوصية على الإسلام في نهايات القرن الثاني للهجرة ، حيث انتشرت الروح الغنوصية اللاعقلانية التي نجحت في توليد تيار خارج على سلطان العقل والدين معزز لنزعات الإلحاد والزندقة والثيوصوفية المضادة لأحكام الشريعة ، فدعا ذلك خلفاء

بني العباس إلى البحث عن أسلحة جديدة تقوى على التصدي لهذه النزعات فوجدوها في الفلسفة اليونانية العقلية . وهكذا يمثل نقل التراث اليوناني إلى العربية ، وفقاً لهذه النظرية ، تحالفاً بين الإسلام من جهة وبين العقل الفلسفي والعلمي اليوناني لمكافحة تلك النزعات الهدامة التي تنكرت لبعض قضايا الشريعة والعقيدة الأساسية الصريحة من جهة أخرى . والحقيقة أنه برغم عجز هذه النظرية عن تفسير نقل المصنفات التي لم تكن لتُجدي في مكافحة الغنوصية ـ كالنصوص الأفلاطونية المحدَثة الضاربة في الغنوصية وروح التصوف ، والمصنفات العلمية الخالصة وبعض الشذرات الأدبية ـ إلا أنها تظل صالحة لتفسير نقل الأجزاء الفلسفية العقلية من التراث ، وإن كان نقل هذا الجانب من هذا التراث يمكن أن يرتد بكل بساطة إلى باعث «حب الاستطلاع» والميل إلى المعرفة والانفتاح الطبيعي على عوالم المجهول والغريب عند أولئك الذين كانوا وراء هذه الظاهرة ، سواء أكانوا أفراداً أم جماعات أم رجال الدولة نفسها .

[وتم النقل بطريقين : أحدهما ضمني سماعي ، وثانيهما صريح موثق . أما الأول فيمتد إلى الفترة السابقة لظهور الإسلام نفسه ، ويتخذ شكل الانتشار الثقافي غير الموثق ، المستند إلى النقل الشفوي أو السماعي ، وإلى الرواية والتلقين والاتصال والاحتكاك في مجموعة من المدن القديمة التي ارتبطت بها مراكز ومدارس ثقافية كان فيها لتراث الأوائل حضور وانتشار جليلان . وأبرز هذه المدن التي كانت مراكز للثقافات القديمة الإسكندرية التي أسسها الإسكندر المقدوني سنة ٣٣٢ ق .م ، وأصبحت في عهد البطالمة الأول الذين خلفوه على عرش مصر الحاضرة الثقافية للعالم القديم ووريثة أثينا في العلم والفلسفة . وإلى جانب الإسكندرية انتشرت عدة مدن ـ مراكز في شمالي سوريا والعراق تسرب منها العلم والفلسفة الإغريقيان ، أهمها أنطاكية وحران والرها وقنسرين في

شمالي سوريا ، ونصيبين ورأس العين في العراق الأعلى ، وجنديسابور في جنوبي إيران . وكان المشتغلون بالدراسات المنطقية والفلسفية والعلمية في هذه المدارس ، قبل الإسلام وبعده ، ممن ينتمون إلى الفرق المسيحية المنشقة وبخاصة اليعقوبية والنسطورية . وفي فترة اشتداد الطلب على العلوم القديمة ، وبخاصة في العصر العباسي الأول ، كانت هذه المدارس محط أنظار الطالبين . وليس من اليسير تبين العناصر التي انتقلت بالطريق الضمني ، طريق الاتصال غير الموثق ، لكن عناصر الطريق الصريح معروفة لنا ، إذ هي تمثل بخاصة جماع النصوص السريانية واليونانية التي نقلت إلى اللغة العربية من بعض تلك المراكز أو من مواطن مختلفة من بلاد الروم . وقد وضع العرب الإسكندرية بالذات في مكان خاص رئيس من عملية النقل ، وذلك على الرغم من غموض الدور الحقيقي الذي أدته مدرستها في نقل التراث اليوناني إلى العرب والإسلام . ومع أن مدرسة الإسكندرية كانت ما تزال قائمة إبان فتح العرب لمصر ، فإن من الصعب بل قد يكون من عدم الممكن أن نفترض وجود مكتبة عامة حقاً في الإسكندرية بعد نهاية القرن الرابع الميلادي :

(E. Breccia, Alexandrea and Agyptum, Alexandrie, 1922,P, 49ff.)

وإن كانت بعض المدارس والمكتبات الخاصة قد استمرت في المدينة ، يفد إليها «الشباب من الطبقة الراقية في الشرق القريب ليدرسوا الفلسفة والنحو والبيان والطب والرياضيات» (ماكس ماير هوف ، من الإسكندرية إلى بغداد : ٤٢) . ويبدو أن حركة تدريس الطب في الإسكندرية قبل دخول العرب إليها كانت قوية نشيطة . أما العرب فقد استقر في أذهانهم أن مجلس التعليم الفلسفي الأكبر كان في الإسكندرية ثم انتقل منها إلى أنطاكية فحران ومرو ، إلى أن استقر أخيراً ببغداد (ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ١٣٥ :٢ ؛ ماكس ماير هوف ، من الإسكندرية إلى بغداد :

٦١-٦٧) . وتشير المصادر العربية إلى أن الأمير الأموي خالد بن يزيد (٧٠٤/٨٥) قد اشتغل في كتب الصنعة والتنجيم والطب وشجع على نقلها إلى العربية ، وذلك بعد أن انتقلت الخلافة إلى الفرع المرواني من بني أمية فانصرف عنها إلى العلم (الفهرست : ٥٥١ ، طبقات الأمم : ٦٠,٤٨) . لكن التحقق من هذه القضية أمر متعذر . وتنسب مصادر أخرى إلى عبد الله بن المقفع (٧٥٩/١٤٢) نقل عدد من كتب أرسطو المنطقية إلى العربية في مطلع الخلافة العباسية . وجميع القرائن تدل على أن الخليفة العباسي أبا جعفر المنصور (١٣٧-١٥٩/٧٥٤-٧٧٣) هو الذي عني عناية خاصة بنقل كتب الطب والهندسة والفلك . وإلى عهده يرجع نقل (المجسطي) لبطلميوس و(أصول الهندسة) لأقليدس وبعض المؤلفات اليونانية الأخرى(مروج الذهب ٨ : ٢٩١ ، تاريخ الحكماء : ٢٨٠ ، تاريخ مختصر الدول : ١٣٦) ، لكن الحركة لم يشتد عودها وتنشط إلا في عهد هارون الرشيد (١٧٠-١٩٤/ ٧٨٦-٨٠٩) وبصورة أخص في عهد المأمون (١٩٨-٢١٨ / ٨١٣-٨٣٣) الذي أسس في بغداد (بيت الحكمة) سنة (٨٣٢/٢١٧) وجعل المهمة الرئيسة لهذه المؤسسة نقل التراث اليوناني من السريانية واليونانية إلى العربية . وفي هذ المرحلة النشطة اشتد طلب النصوص القديمة وانكب على نقلها فريق من النقلة كان أشهرهم وأبرزهم في عصر الرشيد يحيى بن البطريق (٨١٥/٢٠٠) وفي عصر المأمون ومن بعده في القرن الثالث حنين بن اسحاق (٨٧٣/٢٦٠) وابنه اسحق والحجاج بن مطر «صاحب بيت الحكمة» وعبد المسيح بن ناعمة الحمصي وحبيش الأعسم وسلام الأبرش واصطفن بن باسيل وقسطا بن لوقا وقويري وأسطاث وغيرهم . ومن الذين امتد عملهم إلى القرن الرابع أبو بشر متى بن يونس ويحيى بن عدي وأبو عثمان الدمشقي وأبو علي بن زرعة وثابت بن قرة الحراني وآخرون .

وقد تم في هذه العملية نقل جل التراث اليوناني العلمي والفلسفي ، فنقل قدر عظيم من مصنفات جالينوس وبقراط الطبية . وكان حنين بن اسحاق وحبيش وعيسى بن يحيى من أبرز الذين انصرفوا إليه . وكذلك نقلت محاورات أفلاطون (السوفسطائي ، بارمينندس ، طيماوس ، فيدون أو فاذن ، السياسي ، الجمهورية أو السياسة ، النواميس) ، نقلها حنين وابنه وابن أخته حبيش وعيسى بن يحيى . ونقل اسحاق عن السريانية مؤلفات أرسطو جميعاً ، عدا «السياسة» . أما قسطا بن لوقا فقد انصرف إلى نقل مؤلفات في الطب والفلك والهندسة عن اليونانية ، ومنها «السماع الطبيعي» و«الكون والفساد» لأرسطو ، وكتاب «آراء الفلاسفة الطبيعيين» المنسوب إلى فلوطرخس . عني أبو بشر متى وتلميذه يحيى بن عدي بنقل المؤلفات المنطقية خاصة . أما ثابت بن قرة فقد أعاد بصورة خاصة نقل كتاب «المجسطي» لبطلميوس و«أصول الهندسة» لإقليدس ، فضلاً عن نصوص أخرى في علوم الطبيعة والأخلاق والموسيقى . وكان من بين ما نقل كتاب «أثولوجيا» أو (في الربوبية) الذي نسبه السريان خطأ إلى أرسطو فتابعهم العرب في هذه النسبة ، نقله عبد المسيح بن ناعمة الحمصي ، وجرى الاعتقاد على أن واضعه هو فرفوريوس الصوري شارح أفلوطين . وقد كان لهذا الكتاب الذي يمثل تلخيصاً للكتب الثلاثة الأخيرة من «تاسوعات» أفلوطين ، أثر عميق في الإلهيات الفلسفية الإسلامية منذ أن استقى منه أبو نصر الفارابي نظريته في (الفيض) أو (الصدور) التي أثارت اهتماماً واسعاً وجدلاً عنيفاً بلغ ذروته في تكفير الغزالي للفلاسفة الآخذين بهذه النظرية . وقد عزز أثر هذا الكتاب بعض المؤلفات الأخرى والشروح المستلهمة من الأفلاطونة المحدثة وبخاصة كتاب (الخير المحض) المعروف بكتاب (العلل Liber de Causis) المنسوب لبرقلس (ت ٤٨٥ م) وشروح الإسكندر الأفروديسي وثاوفرسطيس وسنبليقيوس

ويحيى النحوي على مؤلفات أرسطو»] (فهمي جدعان ، مادة الفلسفة الإسلامية ، موسوعة الحضارة الإسلامية) .

والحقيقة أن مجمل الكلام على نقل التراث القديم إلى العالم الإسلامي وعلى آثار هذا التراث في قيام الفلسفة الإسلامية لا يمكن أن يكتمل إلا باسترجاع وجوه أخرى من التراث القديم هي تلك التي انحدرت إلى عالم الإسلام من فارس والهند . لا شك في أن الإرث العلمي والفلسفي الذي جاء إلى الإسلام من عالم اليونان لا يمكن أن يقارن به أي إرث آخر ، لكن «الإرث البشري» الذي جاء من الهند ، وبشكل أخص من فارس ، لا يمكن أن يقارن به أي إرث بشري آخر التحق بالإرث العربي . ذلك أن علاقة الإسلام باليونان لم تتجاوز العلائق الثقافية إذ لم تدخل أمة يونان في الإسلام ولم تصبح جزءاً من الأمة الإسلامية . أما علاقة الإسلام بفارس والهند فقد تخطت ما هو ثقافي وعلمي لتصبح هاتان الأمتان وبخاصة الأولى جزءاً عضوياً تاريخياً من أمة الإسلام . وهما بذلك قد جعلتا من هذه الأمة أعظم خطرًا وأبعد أثراً في التاريخ العام للإسلام نفسه وللبشرية جمعاء .

لقد كان الإرث الثقافي المكتوب الذي انتقل في البداية إلى الإسلام من هاتين الأمتين محدوداً . فقد نقل في عهد هارون الرشيد كتاب السيد هنتا أو (السند هند) الذي وضعه براهما غوبتا ونقله إلى العربية محمد بن ابراهيم الفزاري (ت ١٩١ هـ / ٨٠٦م) الذي نقل أيضاً بعض الكتب الطبية الهندية . ونقل كذلك بعض الرسائل النادرة في ملل الهند وأديانها ، بالإضافة إلى بعض النصوص الفارسية التي تم تعريبها ككتاب (كليلة ودمنة) الذي نقله ابن المقفع عن البهلوية ، وبعض الحكم الفارسية التي ساقها مسكويه في كتاب (الحكمة الخالدة) (جاويدان خرد) . وأحاط العرب أيضاً بمختلف المذاهب والنحل الفارسية التي أثارت جدلاً عنيفاً في

صفوف المتكلمين وأسهمت في ظهور حركة الزندقة في القرنين الثاني والثالث الهجريين ، وأبرزها المجوسية والمزدكية والمانوية . وإذا كانت الآثار الفارسية والهندية بارزة في المصنفات الكلامية الإسلامية فإنها غائضة الملامح في المصنفات الفلسفية الخالصة التي تنتشر فيها ، خلافاً لذلك ، المفاهيم والقضايا اليونانية على نحو بيّن صريح . ذلك هو ما تفصح عنه التيارات الفلسفية في الإسلام والمنظومات أو الأفكار الفلسفية التي صدرت عن المتفلسفة أنفسهم .

(٣)

ليس من الحق أو النزاهة أن ندخل إلى مذاهب فلاسفة الإسلام وأفكارهم من باب هذا الفيلسوف اليوناني أو ذاك ، معززين بذلك النزعة التي تجرد هؤلاء الفلاسفة من أدوارهم الخاصة المتفردة ومن كفاياتهم الفلسفية الذاتية . فالحقيقة هي أن أي فيلسوف أخذنا من فلاسفة الإسلام فإن هذا الفيلسوف لا يمكن أن يكون صيغة مكرورة من أي فيلسوف من فلاسفة اليونان أو غيرهم . وفلاسفة اليونان لم يكونوا في مجمل الأعمال الفلسفية العربية والإسلامية إلا عناصر متمثّلة في خبرات فلاسفة الإسلام وأعمالهم ، ونحن لا ننسب هؤلاء إلى هذا التيار أو ذاك من التيارات الفلسفية اليونانية إلا بسبب عمق التأثير الذي كان لهذا التيار في أعمال الفيلسوف العربي أو الإسلامي ، أما أعماله في جملتها فإنها نتاج تركيب معقد تشكله التجربة الخاصة للفيلسوف والعناصر الفلسفية المستقاة من الفلاسفة الأوائل ومتطلبات الأوضاع الاجتماعية ـ الثقافية ـ التاريخية للفيلسوف وعصره . وبهذا المعنى فقط علينا أن نفهم ما جرى المؤرخون على تبينه في التراث الفلسفي في الإسلام من تيارات ترد إلى الإغريق . أما الواقع في امتداداته الوضعية فينبئنا بأن الفيلسوف الإسلامي ينتمي إلى ثقافتين : ثقافة أولى أساسية

هي الثقافة العربية الإسلامية التي يدين لها بتكوينه الأساسي وبنزعاته الروحية العميقة ، وثقافة ثانية ثانوية هي التي تأتيه ، هنا ، من التراث الفلسفي القديم . وخلف الثقافتين كلتيهما تثوي الشخصية المتفردة للفيلسوف نفسه وكفايته الذاتية في الجمع بين هاتين الثقافتين وفي تمثلهما أو التركيب بينهما ، وفي كثير من الأحيان تجاوزهما على نحو من الأنحاء . وفي ضوء هذه الاعتبارات نعود إلى التيارات العامة للتجربة الفلسفية الإسلامية لنلاحظ أن هذه التجربة قد ترددت بين التيارات الفلسفية الرئيسة التالية :

١ - التيار الأرسطي أو المشائي :

وهو التيار الذي ينتمي إلى التقليد الفلسفي المنحدر من أرسطو وشراحه الهلّنستيين . فقد كان لمؤلفات أرسطو في المنطق والطبيعيات والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة منزلة عالية في حياة الفكر الفلسفي في الإسلام ، إذ انتشرت هذه المؤلفات انتشاراً واسعاً وكانت هي النصوص الأساسية التي كان على طالب الفلسفة أن يتعلمها قبل غيرها ، وهي التي شكلت بدايات الفلسفة في الإسلام ، مع الكندي وامتداداتها من بعده في المدرسة المشائية الإسلامية . وقد كرس التقليد المشائي في الإسلام فهماً للفلسفة جعلها بحثاً في علل الوجود ومبادئه وفي الوجود بما هو وجود ، وقسمها إلى قسمين أساسيين : قسم نظري يتجلى في الرياضة والطبيعة وما بعد الطبيعة ، وقسم عملي يتجلى في الأخلاق والسياسة . أما المنطق فاعتبر حيناً جزءاً من الفلسفة ، خلافاً لمذهب أرسطو نفسه الذي اعتبره آلة للفيلسوف ومقدمة للفلسفة ، وحيناً آخر ، مثلما ذهب إليه أرسطو ، خارج أقسام الفلسفة ، أو (أورغانون) لها . وقد دارت مسائل الفلسفة المشائية على قضايا المنطق والمعرفة والطبيعة والوجود والنفس والله والسعادة وسياسة المدينة . وترددت القضايا المقررة ما بين رأي أرسطو أو

رأي أفلاطون أو ما تقرره العقيدة الدينية الإسلامية . وبذل الفلاسفة المشاؤون المسلمون جهوداً عظيمة من أجل رفع التناقض بين أرسطو وبين الوحي الإسلامي وبخاصة في المسائل الشائكة مثل مسألة خلق العالم . ولا شك في أن فلاسفة الإسلام المشائين قد هجروا معلمهم أرسطو هجراً تاماً في جملة القضايا التي كانت تتعارض مع الوحي الإسلامي ولم يتعلق بأرسطو إلا نفر قليل جداً من هؤلاء الفلاسفة الذين لا تسمح لنا آثارهم مع ذلك بالتحقق من مواقفهم الحقيقية في هذه المسائل . وأبرز مثال لذلك أبو بكر الرازي الذي يعزى إليه قوله بعدة قدماء ، لكن النصوص المنقولة عنه غير كافية في حسم المسألة . ومع أن العناصر الفلسفية الأرسطية منتشرة في جميع أعمال الفلاسفة الإسلاميين على اختلاف مذاهبهم ومقاصدهم إلا أن الفلاسفة الذين يعتبرون أرسطيين أكثر من غيرهم هم الكندي في المشرق وابن رشد في المغرب ، أي أول الفلاسفة وخاتم الفلاسفة . .

٢ - التيار الأفلاطوني والأفلاطوني المحدث :

وهو تيار تردد ما بين أفلاطون من جهة وبين أفلوطين من جهة أخرى . أما الأفلاطونية الخالصة فقد بدأت على استحياء في أعمال الكندي الأخلاقية ثم قويت في أعمال الفارابي الطبيعية والميتافيزيقية والاجتماعية ـ السياسية وبلغت ذروتها في أعمال ابن سينا جميعاً وبخاصة في حقلي الأنطولوجيا والأنتروبولوجيا الفلسفية . ويستذكر جميع الدارسين لفلسفتي أفلاطون وأفلوطين نظرية الوجود وإبداع العالم التي أخذ بها الفارابي أولاً ثم طورها وعززها ابن سينا ، ونظريات ابن سينا في وجود النفس وماهيتها وأصلها وعلاقتها بالبدن ومصيرها ، وهي نظريات تمد جذورها في علم النفس الأفلاطوني الخالص . وبرغم انتشار الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة الواسع وبرغم الدور العميق الذي أدته في

تشكل الفلسفات الإشراقية إلا أن هذا الانتشار كان مصحوباً دوماً ، هنا وهناك ، بعناصر آتية من أرسطو أو من فلاسفة اليونان الآخرين .

٣ - الفيثاغورية الجديدة :

وهي تمثّل تياراً خص الرياضيات والفلك والتنجيم بالإضافة إلى المسائل الأخلاقية والروحية ، باهتمامه الأكبر . وقد اختلطت في هذا التيار عناصر فيثاغورية يونانية وعناصر آتية من الفلسفات الشرقية القديمة ، كما هيمنت عليه روح باطنية صريحة مفعمة بنزعات اجتماعية وسياسية ثورية تناصب النظام السياسي السني القائم العداء الصريح أو الخفي . وتمثل (رسائل اخوان الصفاء) التي تعتبر أكبر موسوعة للعلوم الفلسفية في الإسلام ـ أبرز وجوه هذا التيار الذي يجمع في ثناياه عناصر متباينة المشارب متفقة في مقاصدها النهائية . ومع أن جل المؤرخين يلحقون جماعة إخوان الصفاء بالإسماعيلية إلا أن الحق هو أن هذه الجماعة تمثل تركيباً تلفيقياً صريحاً لاتجاهات فلسفية ودينية مذهبية متباينة ربما تكون الاتجاهات الباطنية المعارضة فيها أكثرها نشاطاً وبروزاً .

٤ - الرواقية والأبيقورية :

وهما فلسفتان يونانيتان متأخرتان ترجعان إلى القرن الثالث قبل الميلاد وتتميزان باهتماماتهما الأخلاقية قبل كل شيء . وقد عرفهما العرب منذ بدايات الحركة الفلسفية وتركت عناصرهما الأخلاقية خاصة آثاراً جلية في أعمال فلاسفة الإسلام . أما الرواقية فتجلت في تيار أخلاقي قوي كانت فلسفة إبيكتاتوس هي النبع الذي صدر عنه منذ الكندي إلى الرازي وابن حزم ومسكويه وابن سينا . وأما الأبيقورية فبدت معالمها صارخة في أعمال محمد بن زكريا الرازي على وجه الخصوص . وعلى الرغم من عمق التأثيرات الرواقية في أعمال فلاسفة الإسلام ، وعلى الرغم من حضور آثار

صريحة للأبيقورية في أنحاء عدة من هذه الأعمال إلا أن خطورة هاتين الفلسفتين من حيث التأثير لا ترقى إلى خطورة الثالوث الكبير : أرسطو ، أفلاطون ، أفلوطين .

وثمة بكل تأكيد حضور ما لجميع فلاسفة اليونان الآخرين في الأعمال الفلسفية العربية والإسلامية إلا أن هذا الحضور لا يمثل تيارات حقيقية توجه أصحاب هذه الأعمال على نحو عميق . وقصارى ما يمكن تأكيده في هذا الصدد هو أن هذا الحضور يتمثل في عناصر مفردة منثورة على غير نظام أو منهج هنا وهناك في هذه الأعمال . وبرغم الآثارالعميقة لهذه التيارات جميعاً ، من أفلاطون إلى الأبيقورية ، إلا أن الذي ينبغي أن يتقرر هو أن فلاسفة الإسلام ، في المشرق وفي المغرب على حد سواء ، قد بذلوا جهوداً فردية فذة في تمثل العناصر الوافدة وفي إعادة دمجها ، كل في بوتقة تجربته الذاتية ، وأن النجاح الذي حالفهم في جهودهم كان متفاوتاً بكل تأكيد . وكذلك ينبغي أن نقر بأن العامل الديني الإسلامي قد وجه إلى حد كبير مسار هؤلاء الفلاسفة في تجاربهم الذاتية . لكن من الإسراف ادعاء القول إن هذه التجارب كانت تهدف أولاً وآخراً إلى «التوفيق بين الدين والفلسفة» ، على ما تراه جمهرة المشتغلين في التأريخ للفلسفة في الإسلام . ذلك أن الفعالية الأساسية لهؤلاء الفلاسفة كانت قبل كل شيء فعالية فلسفية خالصة ومقصودة لذاتها ، وهي لم تنح نحو التوفيق بين الدين والفلسفة إلا حينما كان الفيلسوف يجد نفسه أمام قضية فلسفية للعقيدة موقف منها ، فلم يكن أمامه مفر من أن يجهد في رفع التناقض بين الطرفين إن لاح له أن ثمة تناقضاً ، وإلا فإن غاية الفلسفة في الإسلام لم تكن عملية «التوفيق» هذه ، وإنما كانت تتمثل في المقاصد الأصلية نفسها التي حددها أولئك الذين تفلسفوا قبل غيرهم إذ جعلوها

قبل كل شيء نظراً في الوجود بما هو وجود ، و في قضايا العمل ، بنور العقل الطبيعي وبقدر طاقة الإنسان خارج مجال الوحي ، ودون تضاد أو تعارض معه .

(٤)

نشأت المدرسة الفلسفية الإسلامية في عاصمة الخلافة العباسية بالمشرق : بغداد . وفيها تطورت وآتت ثمارها . ومنها انتقلت إلى مغرب العالم الإسلامي وإلى حاضرته الكبرى قرطبة . ومنها كذلك انتقلت إلى أقصى المشرق وحواضر فارس . فمن الطبيعي إذن أن يكون بادىء القول في فلاسفة الإسلام متوجهاً إلى أولئك الذين نجموا وازدهروا وأثمروا في عاصمة الخلافة بغداد ، وهم : الكندي والفارابي والرازي ويحيى بن عدي والسجستاني والتوحيدي ومسكويه وابن سينا والغزالي .

والكندي ، أبو يوسف يعقوب بن اسحق ، هو أول الفلاسفة الذين نجموا بالمشرق . وهو أيضاً أول فلاسفة الإسلام بإطلاق ، «فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها» ، إذ يرتد في نسبه إلى قبيلة كندة . لا نعرف عن حياته إلا النذر اليسير . وأغلب الظن أنه ولد في حدود عام ١٨٥ هـ في الكوفة حيث كان أبوه والياً عليها ، ومنها اتجه إلى البصرة فبغداد عاصمة الخلافة حيث استقر واتصل بثلاثة خلفاء عباسيين كبار هم المأمون والمعتصم والواثق ، ولقي حظوة عندهم . بيد أنه لم يجد لدى المتوكل ما وجد عند أسلافه ، إذ أصابه منه ما أصاب المعتزلة ، إما لقربه منهم وإما لضغينة شخصية حملها له عند المتوكل بعض خصومه ، فعرضته لمحنة غامضة لا نعرف من وجوهها إلا أنه حرم من مكتبته (الكندية) . والراجح أنه توفي بعد رحيل المتوكل وأن وفاته كانت في حدود عام ٢٥٢ هـ .

وليس ثمة ما يسوغ التشكيك في أخبار البخل الطريفة التي يذكرها عنه الجاحظ في (كتاب البخلاء) . لكن من المؤسف ألا يذكر من أخلاقه

غير ذلك . ويبعث على الأسف أكثر من ذلك أن جل مؤلفاته قد فقد ، إذ لم يتبق من مؤلفاته التي تقارب الـ ٢٥٠ رسالة ومقالة إلا عدد قليل نشر معظمه عند منتصف هذا القرن . وما لدينا من هذه الرسائل يدور على جميع أصناف العلوم والبحث : المنطق والفلسفة والحساب والموسيقى والفلك والهندسة والطب والتنجيم والسياسة والآثار العلوية وغير ذلك مما يتردد بين تمثّل وشرح للفلسفة وللعلم اليونانيين وبين تصنيف حاول الكندي فيه أن يقدم إسهامه الشخصي المتميز . أما ما يساق من أنه قد ترجم بعض الكتب عن اليونانية فلا وجه له ، والظاهر أنه لم يعرف من اللغة اليونانية إلا بعض الكلمات والمصطلحات .

يقترب الكندي اقتراباً واضحاً من المعتزلة ، إذ يتجه في فلسفته اتجاهاً عقلانياً صريحاً ، هو في الحقيقة اتجاه أرسطو والمشائية ، لكن هذ القرابة تشتد حين يميل الكندي إلى الأخذ بمبدأ التوحيد والعدل اللذين شُهر بهما المعتزلة . غير أن من الإسراف الادعاء بأنه كان معتزلياً برغم اهتماماته الكلامية الصريحة . والذي لا شك فيه هو أنه كان فيلسوفاً على الطريقة الأرسطية . ومع أن ما بقي من مؤلفات الكندي لا يسمح لنا بتجريد فلسفة كاملة هي فلسفة الكندي إلا أن من البين أن هذه الفلسفة تمد جذورها في تقليد أرسطي رفدته عناصر صريحة من الأفلاطونية ومن الرواقية ، وبوجه خاص في القسم الأخلاقي من هذه الفلسفة الأخيرة . أما العناصر الأفلاطونية المحدثة فليست بارزة في مؤلفات الكندي التي بين أيدينا . ويكفي للإقرار بذلك أن نلاحظ أن الكندي في مسألة وجود العالم يتمرد على جميع النظريات اليونانية ، إذ يدفع أن يكون العالم قديماً ، وفقاً لما يذهب إليه أرسطو ، وهو لا يشير إلى نظرية الصدور الأفلوطينية ، لكنه يتعلق صراحة بمذهب الخلق من العدم ، وبضربة واحدة ، على طريقة المتكلمين المسلمين الذين ربطوا الكون بالحركة والزمان وأثبتوا تناهي الزمان فانتهوا إلى حدوث العالم .

والحقيقة أن دلالة الإنجاز الفلسفي للكندي لا تكمن في العناصر الفلسفية التي استقاها من هذا المذهب الفلسفي القديم أو ذاك وإنما في الدور الخاص الذي أداه في بناء المدرسة الفلسفية الإسلامية وتشكيلها على النحو الذي ستستقر عليه من بعد . وهذا الدور يتمثل في تأسيسات رئيسة أربعة :

الأول : تحديد ماهية الفلسفة ووظيفتها ،

الثاني : إرساء قواعد الروح الإنسانية في الفكر العربي الإسلامي ،

الثالث : وضع الأسس الضابطة للعلاقة بين الشريعة وبين الفلسفة ،

الرابع : توجيه الموقف الفلسفي وجهة «التركيب» المذهبي أو الانتقاء المعرفي .

فالكندي هو أول من عرّف العرب والمسلمين بمعنى هذه الصناعة الجديدة المنحدرة إليهم من الإغريق ، صناعة الفلسفة ، أو قنية علم الأشياء بحقائقها . وهو الذي أقر هذا المعنى في أذهان وأعمال جميع الفلاسفة الذين مارسوا هذه الصنعة . وفي رسالته (في حدود الأشياء ورسومها) يسوق الكندي جميع التحديدات اليونانية للفلسفة ويوجه إلى اختيار التحديد الذي استقر عليه هو ومن تابعه في ذلك من الذين جاءوا من بعده . وهذه التحديدات خمسة . أولها اشتقاقي وهو أن الفلسفة هي «حب الحكمة لأن فيلسوف هو مركب من فلا [والصحيح فلو] - وهي محب - ، ومن سوفا ، وهي الحكمة» . والثاني أنها «التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان» . والثالث أنها «العناية بالموت» . والرابع أنها «معرفة الإنسان نفسه» . وأما الخامس ، وهو ما يحد به عين الفلسفة ، فهو أن «الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية ، إنياتها ومائيتها وعللها بقدر طاقة الانسان» (رسائل الكندي الفلسفية ١ : ١٧٢-١٧٣) . وهذه التحديدات هي على

التوالي : التحديد اللغوي الاشتقاقي الخالص ، والتحديد الفيثاغوري ، والتحديد الأفلاطوني في فيدون ، ومجرد دلالة الفلسفة عند سقراط ، والتحديد الأرسطي الشائع الذي صاغه أرسطو ، وهو الذي يتعلق به الكندي وخلفه .

والكندي هو الذي تفتحت روحه على الأمم والعصور جميعاً ولم تتملكه العصبية القومية أو الدينية الخاصة فذهب إلى أن الحقيقة أمر إنساني بإطلاق وأن جميع الأمم تسهم في إرساء قواعد العلم والمعرفة في كل الأمكنة وفي كل الأزمان ، «فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق ، فضلاًعمن أتى بكثير من الحق ، إذ أشركونا في ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقية الخفية ، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق ؛ فإنهم لو لم يكونوا ، لم يجتمع لنا ، مع شدة البحث في مددنا كلها هذه الأوائل الحقية التي بها تخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية ، فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقادمة عصراً بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب في ذلك (. . .) وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة ، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق ، وليس (ينبغي) بخس الحق ولا تصغير بقائله ولا بالآتي به ، ولا أحد بخس بالحق ، بل كل يشرفه الحق» (نفسه ١ : ١٠٢-١٠٣) . ومثل هذا المذهب في التفكير يعد بكل تأكيد مفتتحاً لنزعة «إنسانية» صريحة مباينة تمام المباينة لمذاهب (أصحاب الحديث) بل ولمذاهب المتكلمين أيضاً التي كانت ، بالإجمال ، تنفر من ثقافة (الغير) ومعتقداته وتتشبث برفض علوم الأوائل ومذاهبهم (كارلو ألفونسو نللينو : موقف أهل السنة . . ، في : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) . وبهذه النزعة الإنسانية سيأخذ فلاسفة الإسلام حتى ابن رشد .

والكندي هو الذي صاغ نظرية التوافق بين الفلسفة وبين الوحي فقرر أن ما قاله «الصادق محمد صلوات الله عليه» وما أداه عن الله جل وعز موجود جميعاً «بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل من جميع الناس» (رسائل ١ : ٢٤٤) ، مواجهاً بذلك إنكار أولئك الذين عاندوا قنية علم الأشياء بحقائقها وسموها كفراً «ذباً عن كراسيهم المزورة التي نصبوها من غير استحقاق ، بل للترؤس والتجارة بالدين ، وهم عدماء الدين» (نفسه ١ : ١٠٤) ، ومؤكداً تأكيداً قاطعاً أن «في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه ، واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه . فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده ، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها . وإيثارها» (نفسه ١ : ١٠٤) . وسيتعلق بهذا المذهب جميع فلاسفة الإسلام بعد الكندي .

والكندي أخيراً هو الذي ابتدع في المدرسة الفلسفية الإسلامية المنهج التركيبي اذ جرى على أنه لا ضير من جمع الحقائق المؤداة عن أهلها في نظرة مذهبية متكاملة مستلهمة العناصر من مصادر شتى : فيثاغورس ، وسقراط ، وأفلاطون ، وأرسطو ، والرواقية وغيرهم . وذلك كله في سياق الاعتقاد الديني الأصلي الخاص للفيلسوف نفسه . ولعل أطرف مثال يقدمه الكندي لهذا النهج ما صنعه في رسالته الفذة (الحيلة لدفع الأحزان) التي تتمثل أفلاطون والرواقية والإسلام في مركّب أخلاقي إنساني فذ قل نظيره في الأدبيات الإنسانية بإطلاق (الفصل الخامس من Fehmi Jadaane, L'influence du stoicisme sur la pensee musulmane)

والحقيقة أن هذه النزعة التي تابعها فلاسفة الإسلام بعد الكندي لم

تكن حالة «تلفيق» وتكديس وجمع ، وإنما كانت طريقة في النظر تركب بين الحقائق الحاسمة الموثوقة التي أداها السلف من البشر ولا يستطيع الخلف منهم أن يتنكبوا عن الأخذ بها بما هي حقائق «علمية» تمثل تراثاً لا سبيل إلى إنكاره ونبذه .

لقد تعلق الكندي بصيغة متوازنة في أمر الصلة بين العقل وبين الوحي فلم يمل بأي منهما إلى أن يجور على صاحبه ، وقصارى ما وسم موقفه هو حرصه على أن يتحقق فهم الوحي بمقاييس عقلية . وقد أخذ تلامذته بهذ الموقف لكن يبدو أن بعضهم قد مال بعض الميل إلى جانب العقل ليخط بداية تيار يتجاوز فيه العقل سلطة الإيمان . ويتجه بعض الباحثين إلى أن أشهر تلامذته ، أحمد بن الطيب السرخسي (ت ٨٩٩م) ، لم يقتصر فقط على مشاركة أستاذه الميل إلى الاعتزال وإنما ذهب أيضاً إلى حدود الشك واتهام الأنبياء بالتدجيل (ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ١٣٦ من الترجمة العربية) . لكن يتعذر علينا التحقق من ذلك . أما المفكر الذي يبدو أنه قد خطا في هذا الاتجاه خطوات جريئة فهو ابن الراوندي (ت ٩١٠م) الذي تجمع الروايات على انعتاقه من الدين وسقوطه في وهدة الإلحاد ، حتى نسب إليه إنكار الوحي والمعجزات وإعجاز القرآن والحكمة الإلهية وغير ذلك من قضايا الدين العقيدية ، فضلاً عن القول بأزلية العالم . ويعتقد كثير من الباحثين أن أبا بكر محمد بن زكريا الرازي (ت ٩٣٢/٣٢٠) قد ذهب مثل هذا المذهب وأنه «كان أكبر خارج على العقيدة في التاريخ الإسلامي برمته» (فخري : تاريخ ، ١٣٧) . ومهما يكن من حقيقة هذا الأمر فإن من المؤكد أن الرازي كان أقل «اتباعية» بكثير من الكندي . والظاهر أن الشُبَه التي تكتنف مذهبه قد جاءت من جملة القضايا التي لا نعرف قوله فيها إلا معرفة جزئية أو من مناظرات خصوم له أو شهادات غير تامة أو غير دقيقة .

[وأشهر ما ينسب إليه ويؤخذ عليه قوله في القدماء الخمسة : البارىء سبحانه ، والنفس الكلية ، والهيولى الأولى ، والمكان والزمان المطلقان (أبو بكر الرازي ، رسائل فلسفية : ١٩٥) ، وقوله بتواتر النبوات في كل وقت وأن في كل نوع من أنواع الحيوان أنبياء ، وقوله بتناسخ الأرواح أو بما يشبهه (ابن حزم ، كتاب الفصل في الملل والهواء والنحل ، ١ :١٠) . لكن الظاهر هو أن مذهب القدماء الخمسة هو ، عند الرازي ، مذهب «قدماء الفلاسفة» أو «أوائل اليونانيين» ، وأنه وفقاً لقول صاعد الأندلسي ، قد مال إليه لأنه : «كان شديد الانحراف عن أرسطاطاليس وعائباً له في مفارقته معلمه أفلاطون وغيره من متقدمي الفلاسفة في كثير من آرائهم» (صاعد بن أحمد الأندلسي ، طبقات الأمم : ٣٣) . وقد ذهب كثير من القدماء إلى أن الرازي قد اقتبس هذا المذهب عن الصابئة الحرانيين أو الحرنانيين . والحقيقة أنه يتعذر تحقيق مذهب الرازي في هذه المسألة لأن أقواله الأصلية لم تصل إلينا كاملة وكل ما نقل عنه إنما هو حكاية لها ، ولا ندري مقدار الحق فيها . غير أن علينا إن نحن سلمنا بنسبة (مقالة فيما بعد الطبيعة) إليه ، أن نلاحظ نقده لفلسفة أرسطو الطبيعية وميله إلى القول بتناهي الزمان وبأن الحركة ليست قديمة (رسائل فلسفية : ١٢٨-١٢٩) ، وهو أمر يجعل لكتابه (في أن للعالم خالقاً حكيماً) و (في أن العالم محدث) (رسائل : ٢٠٨ ، ٣٠٨) دلالة مفيدة خاصة . وأما ما نسب إليه في أمر النبوة فمأخوذ من مناظرة للداعي الإسماعيلي أبي حاتم الرازي (٣٢٢/٩٣٣) أثبتها عليه في كتابه (أعلام النبوة) . والذي يظهر من هذه المناظرة أن محمد بن زكريا الرازي كان ينشد دفع الدعوى التي يتعلق بها الإسماعيليون من قسمة للعالم إلى إمام يؤتم به ويقتدى به ، ومأموم يتعلم من ذلك الإمام ويتبعه في «جميع الأسباب في الدين وفي الأمور الدنياوية» ، وتحبيذٍ لأن يكون المبدأ في معرفة العباد لمنافعهم ومضارهم

منوطاً بحكمة الإنسان وعقله وهمته وفطنته (رسائل : ٢٩٥ وما بعدها) . وما ينسبه البيروني إليه من رسائل في (إبطال النبوة) وفي (إظهار عيوب الأنبياء) يحتاج إلى مزيد من التحقيق ، وبخاصة أنه لم يبلغنا شيء من هذه الرسائل والأقوال . والحقيقة أن الجانب الوحيد من فلسفة الرازي الذي نستطيع أن نتبين وجهه بوضوح هو فلسفته الأخلاقية التي أوردها في مقالته في (السيرة الفلسفية) ، وكتابه في (الطب الروحاني) الذي وضعه ليكون قريناً وعديلاً لكتابه (المنصوري) الذي جعل غرضه الطب الجسماني . ومع أن الرازي يستلهم في فلسفته الأخلاقية سقراط وأفلاطون والرواقيين ، إلا أن نزعته العقلانية الثابتة هي التي توجه كل فكره . فقد منحنا الباريء العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه ، ولنملك الحيوان غير الناطق ونسوسه ونذلله ، ولندرك الصناعات والعلوم ولنعرف الله ، ولنوجه أفعالنا وفقاً له بما هو حاكم وإمام تابع (رسائل : ١٧ ـ ١٩) . وبهذا الجانب من فلسفته يعود الرازي ليلتحق من جديد بالتيار العقلي الذي راده الكندي .

إن الفيلسوف الذي لا يكتنف أفكاره أي غموض أساسي ممن جاءوا بعد الكندي وعززوا القواعد التي ترتكز إليها المدرسة الفلسفية في الإسلام ، والذي اعتبره بعض القدماء «أكبر فلاسفة المسلمين» أو «أفهم فلاسفة الإسلام» هو بكل تأكيد أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي (٢٦٠ ـ ٣٣٩ / ٨٧٣ ـ ٩٥٠) .

ينسب أبو نصر إلى فاراب ، التي كانت «قاعدة مدن الترك» ، وكان جميع أهلها على مذهب الإمام الشافعي ، فيها نشأ ، ومنها اتجه إلى بغداد ليشتغل في علوم الحكمة . درس المنطق على كبير مناطقة بغداد ، أبي بشر متى بن يونس ، وتوسع في أبوابه على يد يوحنا بن حيلان في حران . أما

اللغة والنحو فدرسهما على أبي بكر بن السراج . وفي بغداد برز اسم الفارابي ونال شهرة واسعة وتحلق حوله التلاميذ ، وفيها شرع في تأليف كتابه الرئيس (كتاب المدينة الفاضلة) الذي حمله إلى الشام في آخر سنة ٣٣٠ هـ وأتمه في دمشق سنة ٣٣١ هـ . وقد أقام في كنف سيف الدولة الحمداني في حلب لكنه غادره ليقيم بدمشق سنة ٣٣٧ هـ . وتشير الروايات إلى أنه قضى السنوات الأخيرة من حياته بدمشق حكيماً متوحداً «منفرداً بنفسه لا يجالس الناس» ، ولا يكون غالب وقته «إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض» ، هو «أزهد الناس في الدنيا لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن» إلى أن وافته المنية عام ٣٣٩ هـ فدفن بظاهر دمشق خارج (باب الصغير) . وقد ترك رسائل وشروحاً وكتباً كثيرة في شتى أجزاء الفلسفة النظرية والعملية : في المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة والأخلاق والسياسة والموسيقى وغير ذلك من العلوم ،لكن اهتمامه الخاص بالمنطق هو الذي ألحق به لقب (المعلم الثاني) على الرغم من أن إسهاماته الأساسية تقع في حقلي الأنطولوجيا والفلسفة الاجتماعية والأخلاقية .

شهر الفارابي بتصنيف مشهور لعلوم عصره ردها إلى ثمانية : علم اللسان وعلم المنطق وعلم التعاليم والعلم الطبيعي والعلم الإلهي والعلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام (إحصاء العلوم) . لكن شهرته الكبرى تأتي من نظريات فلسفية ثلاث تجسد براعته الفلسفية التي لم تنج من بعض الشوائب والأوهام التي أوقعته فيها أخطاء محض تاريخية أبرزها تصديقه أن كتاب إثولوجيا أرسطو كان فعلاً لأرسطو فاندفع يوفق بين أفلاطون وأرسطو في الوقت الذي كان يوفق في الحقيقة بين أفلاطون وأفلوطين (الجمع بين رأيي الحكيمين) . وبسبب هذا الكتاب المستقى من (تاسوعات) أفلوطين تبنى الفارابي نظريته الفلسفية الأولى ، نظرية

الصدور ، التي يسعى بها إلى تقديم تفسير فلسفي لوجود العالم ولصدور الكثرة عن الوحدة ، لا عن طريق مبدأ الخلق من العدم ، مثلما هو الحال عند المتكلمين ، وإنما عن طريق مبدأ الفيض أو الصدور . ومنطلق هذه النظرية أنطولوجي ، أي نظر فلسفي في مطلق الوجود والتمييز بين ضربين من الموجودات : الموجودات الممكنة الوجود ، والموجود الواجب الوجود . الضرب الأول من الموجودات يشتمل على جميع الموجودات التي تستقي وجودها من غيرها والتي لا شيء يُلزم بأن توجد أو بأن لا توجد ، فهي الموجودات «التي متى فرضت موجودة أو غير موجودة لم يعرض من ذلك محال» . فإذا وُجدت وُجدت بغيرها . والضرب الثاني هو الموجود الذي يلزم وجود أشياء العالم ، أي الموجودات الممكنة ، بوجوده علةً لها وأصلاً ، هذا الموجود هو مبدأ الوجود ، وليس له علة ، وهو الموجود الأول . [ووجود هذا (الموجود الأول) منزه عن جميع أنحاء النقص ، فهو تام ، وهو خير محض وعقل محض ومعقول محض وعاقل محض ، وهو حكيم وحي وقادر وعالم ومريد وله غاية الكمال والجمال والبهاء ، هو مبدأ جميع الأشياء ، إذ وجودها أثر من وجوده . غير أن وجود الأشياء عنه لم يكن عن جهة قصد منه يشبه القصود الإنسانية كما أن الأشياء لم تصدر عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضى بصدورها وحصولها ، وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته ، وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه . فيكفي أن يعلم الله الأشياء أو يعقلها حتى توجد هذه الأشياء ويكون وجودها معلولاً لعلمه . فالعلم إذن أو العقل يتضمن الإبداع ، والإبداع يعني إيجاد الشيء من ناحية ، وحفظ إدامة وجوده من ناحية أخرى . والله عقل وعاقل ومعقول وموضوع عقله ذاته ، فمنْ عقّله لذاته يصدر عنه مُبْدَع واحد بالعدد ، هو العقل الأول وذلك بمقتضى النظرية الهندسية القديمة التي تقرر أنه عن الواحد لا يصدر

ابتداءً إلا واحد . وهذا العقل الأول هو في الحقيقة الموجود الثاني في سلم الموجودات الهابط . «وهذا الثاني هو أيضاً جوهر غير متجسم أصلاً ، ولا هو في مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته . فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث . وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى . والثالث أيضاً لا في مادة ، وهو بجوهره عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الأول . فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة ، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع» . وهكذا يستمر الفيض والصدور حتى تنتهي هذه الموجودات ويصل إلى الوجود الحادي عشر . وعند كرة القمر والعقل الفعال ينتهي وجود العقول والأجسام السماوية التي تتحرك دوراً» . وهذه العقول مختلفةالأنواع ، كل واحد منها نوع على حدة والعقل الأخير منها سبب الأنفس الأرضية من وجه ، وسبب وجود الأركان الأربعة بوساطة الأفلاك من وجه آخر ، إذ عن الأجسام السماوية وعن اختلاف حركات الأسطقسات أو العناصر يحصل أولاً الأجسام الحجرية ثم النبات ، ثم الحيوان غير الناطق ثم الحيوان الناطق كما تحدث أشخاص كل نوع منها على أنحاء من القوى كثيرة لا تحصى . والحيوان الناطق ، أو الإنسان هو أفضل هذه الموجودات إطلاقاً ، هذه الموجودات التي تبدأ بالأول أو الله ، لتنتهي عبر الثواني والعقل الفعال والإنسان إلى عالم الأجسام الجامدة ، مكونة على هذا النحو سلسلة الوجود الكبرى وصورة للكون بكافة مبادئه وموجوداته (مقالتي : الفارابي : مدخل إلى تجربة العلم والفعل عنده). وبسبب نظرية الصدور هذه كفر الغزالي الفارابي واتهمه بالقول بقدم العالم وتأليهه .

النظرية الثانية هي نظرية العقل والنبوة . وقول الفارابي في العقل قريب من قول الكندي ، وهو يرتد في النهاية إلى نظرية أرسطو في العقل

وفي تجريد المعقولات من المحسوسات . والفارابي يقيم المعرفة الطبيعية على أربع قوى هي عقول : العقل الهيولاني ، والعقل بالفعل ، والعقل المستفاد ، والعقل الفعال . أما العقل الهيولاني فهو «هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات» التي هي معقولات بالقوة ويمكن أن تصير معقولات بالفعل . لكنها لكي تصير كذلك ، أي عقلاً بالفعل ، تحتاج إلى فاعل ينقلها من القوة إلى الفعل ، هو ذات ما ، جوهره عقل ما بالفعل ، وهو عقل مفارق ، ويسميه بالعقل الفعال . على هذا النحو ، أي بفضل العقل الفعال الذي يجرد من المحسوسات صورها المعقولة بالقوة ويجعلها معقولة بالفعل ، يتم التعقل وتتم المعرفة الطبيعية . وقد اعتقد الفارابي أن الإنسان إذا ما قويت عنده قوة التعقل المجرد فإنه يرقى إلى مرتبة العقل المستفاد الذي يستقي المعقولات عن العقل الفعال مباشرة ، الذي هو في المرتبة العاشرة من سلم الوجود والثواني . وبفضل العقل المستفاد هذا يصبح الفيلسوف صنواً للنبي عنده . فكلاهما ، الفيلسوف والنبي ، يأخذان حقائقهما عن المصدر نفسه ، العقل الفعال الأول بتوسط العقل المستفاد المجرد ، والثاني بتوسط المخيلة . ولهذا السبب كان من الطبيعي أن توافق حقائق الفيلسوف تمام الموافقة حقائق النبي . ووفقاً لهذا التصور يصبح واجب الوجود والثواني والعقل الفعال والفيلسوف ، في منظومة الفارابي ، موجودات مناظرة لله والملائكة وجبريل والنبي في الشريعة (السياسة المدنية : ٣١ - ٣٢) .

أما النظرية الثالثة فيتمثل فيها فكر الفارابي الفلسفي في القضية الاجتماعية ، وعلى وجه التحديد في مسألة الإنسان في المدينة . فقد رأى الفارابي ، مثلما رأي معلماه أفلاطون وأرسطو ، أن غاية الإنسان القصوى هي السعادة ، وأن السعادة تتحقق في سيادة نظام العقل . ولما كان الإنسان مدنياً بطبعه فإن وظيفة المدينة ينبغي أن تتمثل في تحقيق السعادة لأهلها . وقد نظر الفارابي من حوله فلم يجد إلا «مضادات المدينة الفاضلة» الغارقة

في الرذائل والرداءة والشرور الإنسانية : المدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة المبدَّلة ومدينة الغلبة ، الخ . وليس في أية من هذه المدن مكان للسعادة . فهذه مقرها (المدينة الفاضلة) التي وصف أفلاطون بعض صفات أهلها . أما الفارابي فلم يتوسع في تبيان خصائص هذه المدينة بعد أن أفاض القول النقدي في أهل المدن المضادة ، كأنه أراد أن يحدد صفات أهل المدينة الفاضلة بتضادها مع صفات أهل المدن تلك . لكن الفارابي ظل متعلقاً حتى النهاية بفكرة عزيزة عليه هي أن الفضيلة هي ما يميز أهل المدينة الفاضلة وأن الفضيلة تكافىء السعادة القصوى ، وأن هذه السعادة تتجسد في الفضائل النظرية والعقلية السامية وعلى وجه التحديد في التأمل العقلي الذي يفضي إلى الاتصال بالعقل الفعال ، ذلك الاتصال الذي يملأ صاحبه لذة وغبطة وسعادة لا يعتورها تغير أو تبدل ولا قِبَل لأهل الأرض بها . وسيصبح هذا «الاتصال» مطلب معظم الفلاسفة الكبار بعد الفارابي .

(٥)

والقرن الرابع الهجري الذي أدرك الفارابي أحداثه الجسيمة وردحاً عظيماً منه شهد انتشاراً واسعاً للفلسفة العملية الضاربة في أعماق النزوع الإنساني . وفي هذا القرن ظهرت علائم تفكك الخلافة العباسية وضعفها وتحلل النظام السياسي والحياة الاجتماعية والاقتصادية . وقد تولد عن ذلك نجوم تيارات سياسية وثقافية مضادة للقيم والأوضاع السائدة ، ونشأت حركات سرية ظاهرها ثقافي علمي وباطنها سياسي ثوري ، تتطلع إلى قلب النظم القائمة وهدمها . وقد أقامت بعض هذه الحركات بناءها على مبدأ التأليف بين جميع الاتجاهات والمذاهب في سبيل قيام «جبهة» ذات دعاوى «إنسانية» صريحة تنبذ التعصب والمذهبية وتدعو إلى اجتماع إنساني يرفع كل الحواجز والفروق الدينية والعرقية والمذهبية» ويتسلح

بسلاح المعرفة والفلسفة والعلم . وكانت جماعة (إخوان الصفاء وخلان الوفاء) أبرز هذه الجماعات . وقد كشف التوحيدي عن أسماء بعض رؤسائها وعن مقاصدها المباشرة المتمثلة في نزعة انتقائية توفيقية تجمع بين الأنبياء وبين الفلاسفة الوثنيين من دون تمييز ، وتقيم تركيباً فلسفياً تربوياً سياسياً يضم جميع الفلاسفة وأصحاب الديانات وجميع وجوه الفلسفة الطبيعية والإلهية والأخلاقية القديمة الصالحة عندهم لتشكيل الأساس الإيديولوجي للحركة . «لكن الجماعة لم تبلغ من القوة درجة خطيرة ، كما أن (رسائل إخوان الصفاء) التي وضعها كتاب قد تباينت مشاربهم ومرجعياتهم لكنهم اتفقوا في الغايات لم يقدر لها الانتشار الواسع ، وظلت الحركة مغلقة على نفسها أسيرة تنظيم ذي مراتب محكمة» .

وفي هذا القرن نفسه ظهر «الفلاسفة الإنسانيون» الكبار من أمثال أبي سليمان المنطقي السجستاني وتلميذه أبي حيان التوحيدي وأبي الحسن العامري ومسكويه ويحيى بن عدي . وبرغم الاهتمامات الخاصة التي أولاها هؤلاء المفكرون للفلاسفة القدماء ولعلوم الطبيعة والنجوم إلا أنهم ثبتوا أبصارهم بالدرجة الأولى على «كمال الإنسان» الخاص ، وعبروا عن افتتانهم بالعقل الصريح ، وجعلوا «السعادة مطلباً رئيسياً في حياة الإنسان وفعاليته الأرضية ، وأعلوا من قيم «الصداقة» والمحبة والوفاء والصدق والرأفة والرحمة والتعاون ، وطالبوا بـ «تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق» في ضوء أنتروبولوجيا فلسفية مستلهمة من أفلاطون وأرسطو والرواقية ، كل ذلك في سياق رؤية دينية شاملة تتوخى التوفيق بين العقل والشريعة وتؤكد تعاضدهما وتكاتفهما واتفاقهما في نهاية المطاف . ومثلما هو حال الفلاسفة الإنسانيين بالإجمال فإن هؤلاء الفلاسفة لم يحاولوا أن يضعوا منظومات فلسفية ذات طابع موسوعي شمولي وظلوا عند حدود «الرسائل» و«المقابسات» والآراء المنثورة هنا وهناك ، خلا بعض الحالات

المحدودة التي لا تمثل ، مع ذلك ، جهوداً لوضع منظومات فلسفية محكمة .

إن الذي وضع أعظم منظومة فلسفية شاملة في الإسلام لا تنطبق عليه سمات «الفيلسوف الإنساني» ، وإنما هو فيلسوف تمتد جذوره في التقليد الأفلاطوني ـ الأرسطي على وجه التحديد . وقد كان هذا الفيلسوف هو ابن سينا ، أبو علي الحسين بن الحسن بن علي (٣٧٠/٩٨٠ ـ ٤٢٨/١٠٣٦) ، أكبر فلاسفة الإسلام في المشرق وأعظم ممثلي المشائية والأفلاطونية المحدثة فيه بإطلاق .

ولد ابن سينا في أفشنة ،و هي قرية من قرى بخارى ، لأب اسماعيلي من بلخ يقوم على ضيعة خرمثين في أيام حكم الأمير نوح بن منصور . تلقى منذ صباه الأدب وعلوم الدين والعلوم الفلسفية ـ ومن بينها الطب ـ وأتمها في سن الثامنة عشرة . وحين اضطربت أمور الدولة السامانية ومات والده انتقل إلى بلاط البويهيين في الري واتصل بأمرائهم مجد الدولة وشمس الدولة وعلاء الدولة . وخاض في أمور السياسة فكان وزيراً ، لكن تجربته كانت بائسة . وأصيب بالقولنج بسبب إسرافه في الملذات وفي الشراب ، ولم يستطع تطبيب نفسه . وتوفي وهو في همذان في الثامنة والخمسين ، مخلفاً أعظم إنتاج فلسفي موسوعي لفيلسوف إسلامي : الشفاء ، النجاة ، الإشارات والتنبيهات ، الفلسفة المشرقية ، الحكمة المشرقية ، أحوال النفس . . بالإضافة إلى بعض الشعر والرسائل الأدبية الرمزية .

زعم ابن سينا في مقدمة القسم الذي نشر من كتابه (الفلسفة المشرقية) ـ بعنوان (منطق المشرقيين) ـ أن ما أودعه في كتب الشباب وريعان الحداثة قد جرى فيه مجرى المشائين من اليونان الذين تعصب لهم آنذاك وذهب مذاهبهم ، وأن ما ساقه في كتاب (الشفاء) إنما كان لعامة

المتفلسفة والجمهور . ويقرر في مقدمة (الشفاء) أن كتابه (الفلسفة المشرقية) هو الذي أورد فيه الفلسفة على ما هي عليه في الطبع ، وعلى ما يوجبه الرأي الصحيح الذي لا يراعي فيه جانب الشركاء في الصناعة ولا يتقي فيه من شق عصاهم ما يتقي في غيره (. .) ومن أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بطلب ذلك الكتاب» (الشفاء . المنطق ، المدخل ، ص١٠) .

والحقيقة أنه ليس علينا ، من أجل الاقتراب من ابن سينا نفسه ، إلا أن نضع بين قوسين جميع القضايا التي نعرف أنها لأرسطو أو لأفلاطون أو للمركب منهما ومن غيرهما ، ونذهب إلى ما يمكن أن نعزوه لابن سينا نفسه لنلتقي بآرائه ومواقفه في هذه المسألة الفلسفية أو تلك مما يتصل بوجود الله وصفاته ، أو بالنبوة والمعاد ، أو بالنفس وماهيتها وعلاقتها بالبدن ومصيرها ، أو بنظرية المعرفة والاتصال أو غير ذلك . لكن مجرد سوق هذه الآراء لن يقدم للناظر في الفلسفة الإسلامية إلا بحثاً تجزيئياً للتجربة السينوية . ولعل ما هو أعظم فائدة ودلالة من ذلك يكمن في أن نتبين حدود التطورات الأساسية التي قدمتها تجربة ابن سينا الفلسفية . وههنا نستطيع أن نقول إن ابن سينا هو معلم الفلسفة الأول والأكبر في الإسلام . فهو الذي هذب المنطق وصاغه صياغة كاملة في الثقافة العربية ، بعد أن كان فهمه يقتضي الرجوع إلى مصنفات متعددة ومتباينة يتعذر تجريد نظام تعليمي واضح فيها . وهو الذي صنف العلوم الفلسفية تصنيفاً جاوز فيه كثيراً المبادىء البسيطة التي تبينها الفارابي . وهو الذي استأنف حدوس الفارابي الأنطولوجية وطورها تطويرات دقيقة إذ عاد إلى أقسام الوجود الفارابية وأضاف إليها الموجود الممكن الوجود بذاته الواجب الوجود بغيره ، وإلى سلسلة الوجود الكبرى التي تبدأ بالأول واجب الوجود الذي تصدر عنها الموجودات صدوراً ثنائياً عن الفارابي : عقل وفلك ، فأصبح يصدر عنه وجود مثلث عند ابن سينا : عقل ونفس وفلك ، مستخدماً بذلك

أفلوطين استخداماً أفضل . وهو الذي تجاوز الفارابي وجميع الفلاسفة الذين سبقوه ، بل والذين جاءوا من بعده ، إذ حفر في أعماق النفس وأبان عن ماهيتها وعلاقتها بالبدن ، ومصيرها مستخدماً أفلاطون بشكل أخص ، وتجربته الذاتية الفريدة ، وخبرته الطبية ببدن الإنسان ونفسه . ومع أنه في تحليله للنفس البشرية ، وجوداً وماهية وصلة بالبدن ، أفلاطوني النزعة إلا أنه قد فاق أفلاطون في هذا التحليل وبخاصة في حدوسه الخاصة بالرجوع إلى النفس وتأملها وبتمثل الذات لذاتها برغم وهم حضور الهيئة والأعضاء ، مما جرى التقليد على تسميته بدليل الإنسان الطائر «أو «النفس المعلقة» على وجود النفس وتميزها عن البدن ، وهو عين الطريق الذي سيسير عليه ديكارت رائد الفلسفة الحديثة . إن دراسة فلسفة الطبيعة والإلهيات السينوية تنقلنا بين أفلاطون وأرسطو وأفلوطين . أما دراستنا للنفس عنده ـ وقد خصص لها في مصنفاته العامة فصولاً على الدوام وخصها فضلاً عن ذلك بكتب مفردة لها على وجه الخصوص ـ فإنها تجعل من ابن سينا مؤسس علم النفس العقلي الأكبر ، الذي يرقى بالعقل والنفس إلى مرتبة فوق مرتبة البدن والعالم المادي ، ويعد للنفس وللعقل مصيراً يتجاوز الآفاق الأرضية ويتمثل في العودة إلى موطن الروح الأصلي الرفيع الذي وإن لم يكن أمراً بديهياً عنده أن يكون هو الموطن الذي هبطت منه النفس إلا أنه الموطن الذي توجه اليه مثالية ابن سينا نصوصَ «التصريح» أحياناً ونصوصَ «التعريض» أحياناً أخرى حول هذا المصير . إن فلسفة ابن سينا هي في نهاية التحليل فلسفة الخلود والأبدية للكائن الإنساني . ولقد ظن بعض الدارسين له أن هذا الخلود إنما هو للنوع لا للشخص . لكن الحقيقة هي أن النصوص التي تقرر أن النفس التي تهجر البدن هي التي تخلد كثيرة وصريحة . وبفضل فلسفته العقلية وروحانيته المثالية ، استطاع ابن سينا أن يكوّن أتباعاً كثيرين له في العالم الإسلامي

وفي العالم اللاتيني والغربي أيضاً ، حتى لقد أصبح رأس تيار عظيم في الحواضر اللاتينية الكبرى في القرن الثالث عشر ، مثله في ذلك مثل فيلسوف الإسلام المغربي : ابن رشد . وبفضل فلسفة الخلود والأبدية هذه أيضاً استحق ابن سينا أن يكون فيلسوفاً إسلامياً صريحاً ، ورأس الفلسفة الروحية المؤدية إلى غبطة الاتصال والإشراق في الإسلام .

لا إسراف في دعوى القول إن الفلسفة الخالصة في مشرق العالم الاسلامي تؤتي أكلها وثمارها وتدرك غاياتها التامة في فلسفة ابن سينا . لأن أبا حامد الغزالي الذي رأى النور بعد أقل من ربع قرن من رحيل ابن سينا (١٠٥٨/٤٥٠ ـ ١١١١/٥٠٥) لم يكن فيلسوفاً بالمعنى التام للمصطلح . وهو نفسه لم يقدم نفسه إلا بما هو خصم للفلسفة معاند للفلاسفة ناقد لهم وهادم للقضايا الرئيسية التي عاشوا من أجل التعبير عنها والدفاع عنها . ومع ذلك فإن نقد الفلسفة هو من الفلسفة مثلما يقول أرسطو ، والسخرية من الفلسفة هي أيضاً فلسفة ، وفقاً لباسكال . وفضلاً عن ذلك فإن الغزالي قد وضع كتباً فلسفية وبث في مصنفاته المختلفة آراء ومواقف هي من صميم صنعة الفلسفة نفسها . فلا مناص من بعض القول في هذا «المفكر» الذي أطبق أهل السنة على تسميته بحجة الإسلام .

ولد أبو حامد في طوس ودرس العلوم بجرجان ، وتتلمذ على إمام الحرمين أبي المعالي الجويني ، وهو الذي وجهه إلى المذهب الأشعري في العقائد والكلام . وفي بغداد حيث دعاه نظام الملك للتدريس ولنصرة مذهب أهل السنة تولى رئاسة المدرسة النظامية . غير أنه هجر المدرسة والتعليم بعد اغتيال أحد الإسماعيليين لنظام الملك سنة ١١٩٢/٤٨٥ ووفاة السلطان ملكشاه بعد ذلك بقليل . وراح يتنقل بين دمشق وفلسطين والحجاز . ثم عاد إلى التدريس بنيسابور حيث قضى السنوات الخمس الأخيرة من حياته الحافلة بالعمل العلمي وبالدفاع عن الدين وبالخبرة الروحية .

كان الغزالي متنوع الثقافة وافر العلم غزير الإنتاج . ويتجاوز عدد كتبه الموثوقة السبعين كتاباً : في الفقه والكلام والأصول والفلسفة والتصوف . ويتقدم هذه الكتب كتاب (المستصفى) في أصول الفقه ، و(مقاصد الفلاسفة) و(تهافت الفلاسفة) في الفلسفة ، و(إحياء علوم الدين) و(مشكاة الأنوار) في التصوف ، و(الاقتصاد في الاعتقاد) في الكلام . أما كتابه (المنقذ من الضلال) الذي وضعه في أواخر حياته فهو ضرب من (الاعترافات) التي يسوق فيها ترجمة ذاتية لحياته .

لم يكن الغزالي فيلسوفاً لكنه كان مفكراً موسوعياً ، وتعتبر تجربته الروحية من أغنى التجارب التي سجلها لنا تاريخ الفكر الإسلامي . وهو يصف مراحل هذه التجربة ومعالمها في (المنقذ) . فهو قد بدأ باحثاً عن اليقين ، طلعة ، ينشد المعرفة «الآمنة» التي يرتفع فيها كل شك . ويؤكد أنه وقع في بداية حياته فريسة لشك عنيف زعزع ثقته في التقليد وفي المحسوس وفي المعقول . وتشير الأدلة والقرائن والملاحظات التي يسوقها في معرض تأسيس الشك عنده إلى إحاطته بالفلسفة إحاطة جيدة وإلى استخدامه لأدوات الشك «البيرونية» استخداماً بارعاً . ولم تسعفه بضاعته الفلسفية والعلمية «البشرية» أو «الطبيعية» في التحرر من براثن الشك الذي استولى عليه قرابة الشهرين . ولم يكن ذلك ممكناً إلا بوسيلة «فوق طبيعية» هي «نور» قذفه الله في صدره ، فأعاد إليه الثقة في كل الموضوعات التي كان قد وضعها موضع الشك . حينذاك ، وقد استعاد الطمأنينة والأمان والثقة في إمكان تحصيل اليقين ، نظر في دعاوى طالبي الحق أو في «أصناف الطالبين» كما يسميهم فألفى نفسه أمام أربعة أصناف يدعي كل صنف منها أنه مالك لليقين . أهل الكلام أولا ؛ وقد رأى أن علم الكلام وافٍ بمقصوده ـ أي الانتصار لعقيدة أهل السنة والدفاع عنها ـ غير واف بمقصوده هو ، أي الغزالي ، وهو إدراك اليقين في ذاته وفق

شروط اليقين التي حددها : البداهة والأمان والطمأنينة . والتعليمية ، ثانيًا ، أي الباطنية القائلون بمعلم معصوم عن الخطأ ؛ وهو مذهب يرفضه لاعتقاده أن رسول الله ﷺ قد أدى العلم (الديني) كله ولم يعد ثمة حاجة من بعده إلى معلم معصوم . والفلاسفة ثالثاً ؛ وقد خصهم باهتمام كبير ، إذ ألف في علومهم (مقاصد الفلاسفة) ثم بان له في أقاويلهم بدع وأضاليل وأخطاء يطالهم بسبب بعضها التكفير نفسه . وقد ألف لبيان بدعهم وأضاليلهم كتاب (تهافت الفلاسفة) الذي جعله في عشرين مسألة طبيعية وإلهية ، اعتبرهم مبتدعة في سبع عشرة مسألة منها ، وزعم أن الكفر يلحقهم في ثلاث منها هي : قولهم بقدم العالم ـ بسبب نظريتهم في الصدور ـ ، وقولهم بعلم الله تعالى بالكليات دون الجزئيات ، وقولهم بحشر الأرواح أو النفوس بدون الأجساد . وهذه المسائل الثلاث تقع في القسم الإلهي من الفلسفة وجل أغاليط الفلاسفة يقع في هذاالقسم . أما الأقسام الأخرى من الفلسفة : المنطق والحساب والطبيعيات والأخلاق والسياسة فلا يرى الغزالي أنها تعارض الدين وإن كان يمكن أن يكون لها آفات تعرض لها وتجعل النظرفيها أمراً يستدعي الضبط والتحديد ، مما يدعو إلى لجم العامة عنها وتوجيه التعليم فيها إلى الخاصة فحسب . أما الصنف الرابع فهم المتصوفة الذين وجد الغزالي عندهم ضالته فانحاز إليهم نهائياً ، في ما يبدو أنه عود إلى خبرته الروحية الأولى التي عاشها حين كان صبياً يتلقى العلم على أحد المتصوفة قبل أن يصبح مرة أخرى تلميذاً لصوفي كبير آخر هو إمام الحرمين الجويني .

والحقيقة أن الموقف النقدي الذي وقفه الغزالي من الفلسفة الإلهية لم يأت فقط من مجرد معارضة قضايا أفلاطون وأرسطو والفارابي وابن سينا ـ ولنقل بتحديد أكبر قضايا الأفلاطونية المحدثة ـ لقضايا الدين ، على وجه «الابتداع» أو على وجه «التكفير» ـ وإنما جاء لداع أعمق من ذلك بكثير ،

هو دعوى الفلسفة أن العقل قادر وحده على إدراك اليقين في المسائل الميتافيزيقية أو الإلهية . فالغزالي السني الأشعري ، كان يعتقد أن العقل لا يستقل بإدراك اليقين وأنه قاصر في حدوده الطبيعية عن تحصيل يقين آمن لا يتطرق إليه الشك في المسائل الإلهية . ونظريته في (السببية) التي عرضها في المسألة السابعة عشرة من مسائل (تهافت الفلاسفة) تبين عن ذلك ببداهة تامة . فهو يقول إن «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً ، وبين ما يعتقد مسبَّباً ، ليس ضروريا عندنا ، بل كل شيئين ، ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر ؛ فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الري والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جراً ، إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف ، فإن اقترانها لِما سبق من تقدير الله سبحانه ، يخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفوت ، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة مع جز الرقبة ، وهلم جراً إلى جميع المقترنات . وأنكر الفلاسفة إمكانه وادعوا استحالته» (تهافت الفلاسفة ، ص ٢٣٧) ومثل هذا الموقف الطريف الغريب كان يصب في الواقع في قاع المذهب السني المتحفظ بإزاء العقل ، وفي مستودع أصحاب الذوق والوجد والمكاشفة من الصوفية الذين التحق الغزالي بركبهم ، من أمثال المحاسبي والسري السقطي وأبي طالب المكي وغيرهم . وكل القرائن تشير إلى أن هذه «اللاعقلانية» الصريحة كانت عند رحيل الغزالي تؤذن بانحسار الفلسفة في المشرق وبتقدم «كلام متفلسف» وتصوف مضاد للعقل .

(٦)

لكن هذه «الأطروحة» ـ «أطروحة اللا ـ فلسفة» ـ لم تلبث أن وجدت بعد سنوات قليلة فقط «الطباق» أو «النقيض» في الطرف الآخر من العالم الإسلامي عند فيلسوف قرطبة ، أبي الوليد ابن رشد (٥٢٠ ـ٥٩٥ هـ) الذي نهض في وجهها بعزم ومضاء وراح يبين بالحجة تلو الحجة تهافت (التهافت) وجملة القضايا التفصيلية التي عرض لها الغزالي في هذا الكتاب .

والواقع أن الطريق الفلسفي كان ممهداً تماماً لابن رشد ، وهو يمثل على هذا الطريق علامة بارزة بين علامات عدة سبقته في ديار المغرب ـ ابن حزم ، ابن السِّيد البطليوسي ، أبو بكر محمد بن الصائغ (ابن باجة) ، ابن طفيل ـ لكنه يظل العلامة الأكثر سطوعاً وعمقاً وأثراً . فابن حزم (ت ٤٥٦ هـ/ ١٠٦٤م) لم يكن فيلسوفاً بمعنى الكلمة لكنه استخدم الفلسفة والمنطق استخداماً واسعاً في جدلياته الدينية المنهمكة في التصدي لسلطة الباطن الغنوصي الذي كان يمثل عقيدة الدولة الفاطمية ويشكل خطراً حقيقياً على العقيدة السنية في المغرب . وظاهريته هي ، فلسفياً ، النقيض المنطقي للباطنية الشيعية والغنوصية . أما ابن باجة فإنه وإن كان لا يمثل امتداداً «شكلياً» لفلسفة الفارابي وابن سينا الأفلاطونية المحدثة إلا أنه في الحقيقة يعالج القضايا نفسها ويلتقي مع هذه الفلسفة عند نهايتها القصوى وهي بلوغ السعادة بالاتصال بالعقل الفعال . ذلك أن غاية «المتوحد» تتمثل في إدراك مرتبة العقل المستفاد القادر على الاتصال بالعقل الفعال ورؤية «المشهد العظيم» الذي هو السعادة القصوى للإنسان . وليس ذلك إلا غاية الفيلسوف عند الفارابي . أما اعتزال المتوحد للناس وترك مخالطتهم فليس إلا احتذاء بالتجربة العملية التي انتهت بالفارابي إلى هذا الموقف في آخر حياته حين اكتشف أنه لا جدوى من الحياة في المدينة المضادة للمدينة الفاضلة .

أما ابن طفيل (٥٠٦/١١١٢ ـ ٥٨١/١١٨٥) فتردنا روايته (حي بن يقظان) إلى رسالة رمزية لابن سينا تعالج موضوعات مماثلة. وهي تبين عن قضيتين جوهريتين ألفتهما الفلسفة الإسلامية في المشرق: الأولى الثقة في العقل وفي قدرته الذاتية على اكتشاف الحقائق الطبيعية وعلى الارتقاء بالإنسان إلى حالة فناء الذات واتحادها بالله، أي الاتصال الذي يعتبر غاية الإنسان الكامل. وذلك هو أيضاً الغرض من التجربة الصوفية. لكن ابن طفيل ينكر أن يكون المقصود التوحد التام مع الذات الالهية أو عين الحق، مقترباً بذلك من شهادة الغزالي في (المنقذ)، ومجاوزاً ابن باجة في دعوى التوحد إذ يرى هو نفسه أن ابن باجة قد قصر عن بلوغ مرتبة الذوق الصوفية (حي: ١٠). الثانية بيان القول في حقيقة الصلة بين الحكمة وبين الشريعة، أو بين الفيلسوف وبين النبي. والذي يذهب إليه ابن طفيل أن ثمة توافقاً تاماً في المضمون بين قضايا الفلسفة وبين قضايا الشريعة. وهو يوافق الفارابي على وجه الخصوص في قوله إن إخبار الوحي عن الملائكة والأنبياء والنعيم والجحيم هي مثالات حسية لما أدركه الإنسان بعقله الطبيعي (حي: ٨٨) ويزيد على ذلك قوله إن جمهور الناس الذي ألف حياة «الظاهر» والتزم حدود الشرع الظاهرة لا يتقبل طريق أصحاب «الفِطَر الفائقة» التي تستند إلى الحقيقة والباطن، ولهذا خاطب الشرع الجمهور بطريق الحس والتخييل والتمثيل. أما ذوو الفطر الفائقة فليس عليهم إلا أن يعتزلوا مدينة أهل الظاهر ويتوحدوا في عزلتهم وينصرفوا إلى العبادة والتأمل والفناء. وذلك استمرار لنزعة الإشراق الفارابية ـ السينوية وللروح الأصلية التي توجه الأفلاطونية المحدثة.

واذا كان ابن رشد (٥٢٠/١١٢٦ ـ ٥٩٥/١١٩٨) قد نجم في حياة ثقافية تُمثِّل فيها فلسفات البطليوسي وابن باجة وابن طفيل تياراً فلسفياً ذا خصائص واضحة متميزة لها فرادتها برغم استئنافها للإشكالية الفارابية

ـ السينوية ، فإنه هو نفسه قد تنكب عن هذه الإشكالية ليرتد إلى الينابيع الأولى للفلسفة وإلى الحالة الأولى النقية على النحو الذي نجده عند أول فلاسفة الإسلام : الكندي . عودٌ إلى أرسطو ؛ ثقة بمعيار العقل ؛ دفاع عن الفلسفة ؛ تقرير للتوافق بين الحكمة وبين الشريعة .

ينتسب ابن رشد إلى أسرة ذات شأن في الفقه والقضاء . وهو نفسه قد ثقف علوم العربية والإسلام التقليدية قبل أن يبرع في علوم الأوائل ويقدمه ابن طفيل للخليفة أبي يعقوب يوسف فيعينه هذا قاضياً على إشبيلية ويسأله أن يتصدى لكتب أرسطو بالشرح والتلخيص . ثم يتولى ابن رشد منصب قاضي القضاة بقرطبة ، ويظل في البلاط بعد وفاة أبي يعقوب وتولي ابنه أبي يوسف الملقب بالمنصور الخلافة . لكن المنصور لا يلبث أن يتغير وينقم عليه لسبب أو أسباب يتعذر التحقق منها قد تعود إلى نقمة الجمهور عليه وتكفيره ، وقد تعود إلى قلة رعاية الفيلسوف لجانب التبجيل له أو لأمر آخر ، فأحرق كتبه ونفاه إلى أليسانة ، وأمر في الوقت نفسه بحظر الاشتغال في الفلسفة . ومع ذلك فإن محنة ابن رشد لم تدم طويلاً إذ عاد المنصور إلى تقريبه «وجنح إلى تعلم الفلسفة» (المعجب في أخبارالمغرب : ١٧٥) . وقد توفي ابن رشد عام ١١٩٨/٥٩٥) مخلفاً ثروة علمية وفلسفية رفيعة تتمثل في مجموعة من المصنفات والشروح الفلسفية أشهرها (تهافت التهافت) و (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) . و (فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) و (تفسير ما بعد الطبيعة) ، فضلاً عن مؤلفات جليلة في أصول الفقه وفي الطب .

[ويتوجه عمل ابن رشد إلى ثلاثة أمور رئيسة : شرح أرسطو ، والدفاع عن الفلسفة ، والإبانة عن طبيعة العلاقة بين الحكمة والشريعة . وفي شرحه لأرسطو يعد ابن رشد أعظم شراح أرسطو بإطلاق دقة وأمانة ونفاذاً حتى لقد لقب في العالم اللاتيني في العصور الوسطى بـ «الشارح» . أما

كتابه (تهافت التهافت) فهو رد على كتاب (تهافت الفلاسفة) الذي حمل فيه الغزالي على الفارابي وابن سينا وسائر المشائين المسلمين وكفرهم . لكن ابن رشد لم يقصد في كتابه إلى الدفاع عن هؤلاء الفلاسفة بقدر ما أراد بيان تقصيرهم ، وبخاصة ابن سينا ، في فهم أرسطو وإدراك حقيقة فلسفته وآرائه ، وتفنيد تصور الغزالي في نقده للفلسفة استناداً إلى ذلك التقصير . وقد بيّن ابن رشد بوجه خاص أن مذهب الصدور الذي فسر به الفارابي وابن سينا صدور الكثرة عن الوحدة ليس مذهباً لأرسطو ، وأنه فضلا عن ذلك ، حافل بالمغالطات . أما أرسطو فقد ذهب عنده إلى أن الله هو فاعل العالم ، بمعنى أنه يؤلف بين المادة والصورة في الموجودات الطبيعية أو يخرجها من القوة إلى الفعل (تفسير ما بعد الطبيعة ٣ : ١٤٩٧ ؛ وماجد فخري : ٣٨٩) . ويخص ابن رشد مسألة السببية باهتمامه البالغ ، ويحمل على نظرية الغزالي الأشعرية التي تنكر الاقتران الضروري بين العلة والمعلول ، ويعتبر أنها رفع صريح للأسباب من شأنه أن يبطل التدبير ، ومن رفع الأسباب فقد رفع العقل (تهافت التهافت : ٥٢٢) . فتوثيق مبدأ السببية توثيق للعقل ونصرة للمذهب العقلاني الذي اتصف به مشروع ابن رشد الفلسفي . أما الشريعة فلا يرى ابن رشد أنها تنكر الفلسفة أو تضادها . وعنده أنه «إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع فإنها إما أن تكون مما ندب إليه الشرع وحث عليه وإما مما أوجبه الشرع . وفي رأي ابن رشد «أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها» (فصل المقال : ٢٨) في آيات كثيرة من الكتاب العزيز ، وأنه لا تعارض بين العقل وبين الشرع ، ونحن «نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع . فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له» (فصل المقال : ٣٥) . أما إن بدا أن ثمة تعارضاً بين العقل وبين ظاهر النص فالرأي

هو أن يوجّه ظاهر النص إلى المعنى العقلي بالتأويل . وذلك صريح في مباينة موقف ابن رشد الحقيقي من المسألة لما جرى عليه فلاسفة العصور الوسطى ولاهوتيوها في القرن الثالث عشر من نسبة القول بازدواج الحقيقة إلى فيلسوف قرطبة . والحقيقة أن ابن رشد كان في هذه القضية تابعاً للكندي والمعتزلة من مفكري الإسلام «العقليين» الأوائل . لكنه مع ذلك لم يرض عن طرائق المتكلمين التقليدية في درس المسائل ذات الطابع الفلسفي وحرص دوماً على إظهار السمة «الجدلية» لأقوالهم ، وعلى تقرير القول إن أدلتهم لا ترقى إلى أدلة الحكماء البرهانية . غير أنه في الوقت نفسه جوّز أشكال الخطاب المختلفة مؤكداً التقليد الذي كان قد أصبح مألوفاً في التمييز بين الخاصة وبين العامة ، وأن الخطاب الفلسفي البرهاني هو خطاب للحكماء من الخاصة لا العامة . ولم يكن تأثير ابن رشد المباشر في العالم الإسلامي قوياً ، وظل التيار الذي مثله الغزالي ظاهراً عليه . أما في العصور الوسطى ، وبوجه خاص في القرن الثالث عشر ، فقد عرفت جامعة باريس تياراً رشدياً نشيطاً . وكان لابن رشد تأثير قوي في فلاسفة هذا القرن حتى لقد جُعل رأساً لمدرسة تميزت بقضايا خطيرة أطلق عليها اسم «الرشدية اللاتينية» وكان سيجردي برابان (ولد حوالي عام ١٢٤٠ وتوفي بين عام ١٢٨١ و١٢٨٤) هو أبرز أعلام هذه المدرسة .

أما بعد ابن رشد فلم يعرف المغرب فيلسوفاً على شاكلته أو على شاكلة أحد من كبار أقرانه الذين اشتغلوا بالفلسفة وفقاً للمنظور التقليدي الذي ساد في العالم الإسلامي ، أي وفقاً للقواعد اليونانية في المنطق والفلسفة . في القرن الذي تلا ابن رشد اتجه الفكر الفلسفي والكلامي في طريقين : طريق الكلام الفلسفي ، وطريق الإشراق . وقد تعرض الاتجاهان كلاهما إلى نقد عنيف من جانب التيار السلفي الصاعد الذي مثله تقي الدين أحمد بن تيمية (١٣٢٧/٧٢٨) وتلامذته . وبدا أن الفلسفة

بقسماتها التركيبية القديمة تتراجع بصورة ملموسة لصالح النزعات الجديدة . وقد عزز عبد الرحمن ابن خلدون (٧٣٣ ـ ٨٠٨/ ١٣٣٢ ـ ١٤٠٦) التيار المناوىء للفلسفة التقليدية في الإسلام ، فنازع في قدرة الإنسان على إدراك العالم الطبيعي والميتافيزيقي بالعقل والقياس ، وأكد أن الموجودات الروحانية الواقعة وراء الحس ، بما هو موضوع لعلم ما بعد الطبيعة ، «مجهولة رأساً ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها» لأن «تجريد المقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا» ، والذوات الروحانية ليست موضوع إدراك مباشر . وأخيراً فإن أدلة الفلاسفة على الاتصال بالعقل الفعال وعالم العقول المفارقة ـ وهو الاتصال الذي يولد السعادة العقلية ـ هي أدلة قاصرة ، والاتصال لا يحصل إلا «بكشف حجاب الحس» على طريقة المتصوفة (المقدمة : ٥١٦ ـ ٥١٨) . أما العلم الذي اعتقد ابن خلدون أنه علم مطابق للطبيعة الإنسانية فهو ذلك العلم المستند إلى ادراك المشخصات الحسية وجزئيات الواقع إدراكا يكشف عن العلل ويؤدي إلى القوانين . وإلى هذا المنهج تستند الفلسفة الجديدة التي ابتدعها في التاريخ ، أو العلم الأصيل المبتدع الذي وسمه بـ «علم العمران البشري» . ومع هذا العلم كان الفكر الإسلامي يغذ السير في طرق جديدة مباينة لطرق الفلسفة التقليدية القديمة .

لكن الفلسفة التقليدية لم تنته بابن سينا أو الغزالي في المغرب وابن رشد في المشرق ، وانما تابعت سيرها في أقصى المشرق ، في حواضر فارس ، مجرَّدة من الأفلاطونية المحدثة والغنوصية والتشيع فلسفة ذات خصائص متفردة جعلت منها ما أسماه هنري كوربان بالفلسفة الثيوصوفية . والكلام على هذه الفلسفة يدخل في باب الفلسفة الإيرانية ، وليس ههنا موضوع الخوض فيه .

١ - المصـــادر

أبو حيان التوحيدي : ـ المقابسات ، بغداد ١٩٧٠ .

ابن رشد (أبو الوليد) : ـ تهافت التهافت ، دار المشرق ، بيروت ١٩٥٨ .

ابن سينا (أبو علي) : ـ كتاب النجاة ، تحقيق ماجد فخري ، بيروت ١٩٨٥ .

الغزالي (أبو حامد) : ـ المنقذ من الضلال ، تحقيق جميل صليبا ، دمشق .

– تهافت الفلاسفة ، دار المشرق ، بيروت .

الفارابي (أبو نصر) : ـ آراء أهل المدينة الفاضلة ، دارالمشرق ، بيروت .

ـ السياسة المدنية أو مبادىء الموجودات ، دار المشرق ، بيروت .

الكندي (أبو يوسف يعقوب بن اسحاق) : ـ رسائل الكندي الفلسفية ، جزءان ، تحقيق محمد عبد الهادي أبو زيدة ، القاهرة ، ١٩٥٠ .

ـ الحيلة لدفع الأحزان (في : ماجد فخري ، الفكر الأخلاقي العربي ، بيروت) .

٢ - المراجع العربية

أحمد محمود صبحي : ـ في علم الكلام ، ط ٥ ، جزءان ، دارالنهضة العربية ، بيروت ، ١٩٨٥ .

ـ الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي (العقليون والذوقيون) ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦١ .

ابراهيم مدكور : ـ في الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه ، القاهرة ، ١٩٤٧ .

حنا فاخوري وخليل الجر : ـ تاريخ الفلسفة العربية ، جزءان ، بيروت ، ١٩٧٨ .

مصطفى عبد الرازق : ـ تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، القاهرة .

عبدالرحمن بدوي : ـ التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (دواسات استشراقية مترجمة) ، القاهرة ، ١٩٦٥ .
فتح الله خليف : ـ فلاسفة الإسلام ، الإسكندرية ، ب . ت .
فريد جبر : ـ مفهوم المعرفة عند الغزالي ، بيروت ، ١٩٥٨ .
فهمي جدعان : ـ نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى ، عمان ، ١٩٨٥ (ومقالاته منشورة في هذا الكتاب) .
ـ مادة «الفلسفة الإسلامية» ، في : موسوعة الحضارة الإسلامية ، الفصلة التجريبية ، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية ، عمان ، ١٩٨٨ .
ماجد فخري : ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية ، الترجمة العربية ، الدار المتحدة للنشر ، بيروت ، ١٩٧٤ .
ـ ابن رشد : فيلسوف قرطبة ، بيروت ١٩٦٠ .

٣- المراجع غير العربية

Arkoun, M.: Contribution à l'étude de L'humanisme arabe au IV/X siècle, Paris, 1970.
Badawi, A. : Transmission de la Philosophie grecque au monde arabe, Paris, 1968.
- Histoire de la philosophie en Islam, 2 vol., Paris 1972.
- Quelques figures et thèmes de philosophie islamique, Paris 1979.
Gardet, L. : La pensée religieuse d'Avicenne, Paris, 1951.
Goichon, A.M. : La distinction de l'essence et de l'existence chez Ibn Sina, Paris, 1938.
Jabre, F.: La notion de certitude selon Ghazali, Paris, 1958.
Jadaane, F.: - L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane, Beyrouth 1968.
- La philosophie de Sijistani, in . Studia Islamica XXXIII, Paris, 1971.
Leaman, O.: An Introduction to Medieval islamic philosophy, Cambridge University Press, London 19523.
Rescher, N.,: The development of Arabic Logic, Pittsburg 1964.
Sharif, M.M.: History of Muslim philosophy, Wiesbaden 1962.
Walzer, R.: Greek into Arabic, Oxford 1962.

الفارابي :

مُدخلٌ
إلى تجربة العِلم والفِعل عندَه

ينبغي علينا ، بادىء ذي بدء ، أن ننبذ جانباً شهادات الغلاة ممن أفرطوا في الثناء على أبي نصر الفارابي أو ممن فرّطوا في حقه : الذين ذهبوا إلى أنه «أكبر فلاسفة المسلمين» وإلى أنه «لم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه»(١) ، والذين اعتبروا مصنفاته فزعموا أن «من ابتغى الهدى فيها أضله الله»(٢) ، أولئك الذين قالوا إنه «أفهم فلاسفة الإسلام»(٣) ، وأولئك

* أبو نصر محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي ، الملقب بـ (المعلم الثاني) : ولد في حدود عام ٢٦٠ هـ في بلدة هي «قاعدة مدن الترك» ، جميع أهلها على مذهب الإمام الشافعي ، إليها ينسب : فاراب ، سميت ، بعدُ ، (أطرار) ، نشأ بها ثم خرج منها وتنقلت به الأسفار إلى أن وصل إلى بغداد حيث تعلم اللسان العربي وأتقنه غاية الإتقان قبل أن ينصرف إلى الاشتغال بعلوم الحكمة . استهل الدرس بفن المنطق ، قرأه على كبير مناطقة بغداد ، أبي بشر متى بن يونس ، وكان آنذاك شيخاً كبيراً يجتمع إليه التلامذة في حلقة فيقرأ عليهم ، شارحاً ، منطق أرسطو ، وعنه أخذ ، فيما يبدو طريقة نسبت اليه في التصنيف في هذا الفن ، طريقة البسط والتذييل ، تنشد تفهيم المعاني الجزلة بالألفاظ السهلة . وقد توفي أبو بشر في خلافة الراضي ببغداد في رمضان من عام ٣٢٨ هـ / ٩٣٩م . ويبدو أن أبا نصر أراد أن يتوسع في أبواب المنطق فسعى إلى يوحنا بن حيلان ، وهو في (حران) ، ليأخذ عنه من المنطق إلى آخر (كتاب البرهان) ، وليقرأ عليه (الجزء الذي لا يقرأ) منه . ثم عاد إلى بغداد ليقرأ أجزاء الفلسفة الأخرى ويتناول مجمل أعمال أرسطو قاصداً إلى الوقوف على أغراضه منها . وفي هذه الأثناء كان يجتمع إلى أبي بكر بن السراج فيقرأ عليه صناعة النحو لقاء دروس في المنطق يلقيها عليه . وقد حصل أبو نصر خلال هذه الإقامة ببغداد علوم عصره ، وبرز فيها ونال سمعة فذة وشهرة واسعة حملت اسمه بعيداً . وخلال هذه الإقامة أيضاً ألف معظم كتبه العلمية التي جمعت حوله التلامذة والقارئين ،وفي بغداد ابتدأ بتأليف كتابه (السياسة المدنية) - أو (كتاب المدينة الفاضلة) - وحمله إلى الشام في آخر سنة ثلاثين وثلثمائة وتممه بدمشق في سنة إحدى وثلاثين =

الذين قطعوا بكفره(٤) . ذلك أن كل تقويم يعكس بالضرورة وضعاً ما زمنياً أو زاوية نظر ما ذاتية أو «مشروطة» ، بحيث ينبغي علينا في يومنا هذا أن نتعلق فقط بدلالة الظاهرة التي ندرس وبخطورة الواقعة التي نراقب فنتجنب بذلك خطر الوقوع في أحكام تقويمية تفتقر إلى الدقة وصحة الفهم .

= وثلثمائة» وربما يكون قد «أكمله بمصر» قبل أن يعود إلى دمشق . ويبدو أنه سافر إلى دمشق مرتين ، الأولى غير ذات إقامة في حدود عام ٣٣١ هـ ، والثانية أقام فيها بدمشق من حدود عام ٣٣٧ هـ حتى وفاته وهو في ظل أمير حلب ودمشق سيف الدولة الحمداني . وتحكي روايات طريفة غريبة في دخوله على سيف الدولة وهو في مجلسه الذي كان مجمعاً للفضلاء في جميع المعارف ، تصوره مسيئاً للأدب إذ ينازع ويزاحم سيف الدولة نفسه في مقعده زاعماً أنه يحسن «أكثر من سبعين لساناً» ، متكلماً مع «العلماء الحاضرين في المجلس في كل فن» ، موسيقاراً بارعاً يركب عيداناً على هيئة آلة يضرب عليها فيضحك من في المجلس ، ثم يفكها ويركبها تركيباً آخر فيبكي من فيه ، ثم يفكها من جديد ليعيد تركيبها وتحريكها بحيث ينام كل من في المجلس وينصرف هو . غير أن صورة أخرى ربما تكون أقرب إلى الحقيقة تعرضه علينا حكيماً متوحداً وتصوره «منفرداً بنفسه لا يجالس الناس» ولا يكون غالب مدة مقامه بدمشق ، في آخر حياته ، «إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض» . هناك يؤلف كتبه وينتابه المشتغلون عليه ، هو «أزهد الناس في الدنيا ، لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن» ، قد أجرى عليه سيف الدولة من بيت المال أربعة دراهم لكل يوم ، اكتفى بها وقنع ، لم يزل على ذلك إلى أن توفي ، وقد ناهز ثمانين سنة ، في عام ٣٣٩ هـ حيث صلى عليه سيف الدولة في أربعة من خواصه ، ودفنه بظاهر دمشق خارج (باب الصغير) .

ألف أبو نصر الفارابي رسائل وشروحاً وكتباً كثيرة نجد لها ثبتاً عند القفطي وابن أبي أصيبعة . وهي تدور حول مختلف أبواب الحكمة . والقارىء يستطيع أن يتعرف على أهمها من خلال ملاحظته للمراجع التي اعتمدنا عليها في بناء هذا البحث الذي بين يديه حيث لم نعتمد على غيرها قصداً منا إلى استنطاق أعمال الفيلسوف نفسها والابتعاد عما علق به من صور مدخولة أو فاسدة . أما عناصر حياته وسيرته فيمكن الرجوع ، من أجلها ، إلى : ابن خلكان . وفيات الأعيان ، جـ ٥ ، ترجمة رقم ٧٠٦ (تحقيق د . إحسان عباس) القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٧٧ ـ ٢٨٠ ، أبو الفلاح الحنبلي ، شذرات الذهب ، جـ ٢ ، ص ٣٥٠ ـ ٣٥٤ ، الخ .

والفارابي أحد هؤلاء المتفلسفة الذين نبغوا في الإسلام وأصابهم من سوء الفهم والتقويم أكثر مما أصابهم من حسنهما وصدقهما . أما تيار التقليد الديني فقد ألبسه منذ الغزالي ثوب الريبة والحذر والشك ، بينما ظل تيار البحث العلمي ينظر إليه على أنه ممثل الأرسطوطالية الضاربة ، في الجزء الإلهي من الفلسفة ، إلى الأفلاطونية المحدثة . وأهدر أصحاب هذاالتيار جهودهم في شروح مضطربة حيناً دقيقة حيناً آخر لنزعته الصدورية الفيضية ولمحاولته اليائسة للجمع بين أفلاطون وأرسطو ولبعض من أفكاره السياسية والاجتماعية ، غير مغفلين بين هذا وذاك تكرار القول إنه (المعلم الثاني) غير منازع وذلك ، بصورة خاصة ، لبراعته وحسن تأليفه في المنطق . أما الفارابي ، كظاهرة ثقافية شمولية ، متنامية متكاملة ، أما الفارابي كتجربة علمية أليمة تقف عند القدماء غير أنها ما تلبث أن تتخطى هذا الوقوف من حيث تدري أو من حيث لا تدري ، ترجو ولا يتحقق لها الرجاء ، تتقدم من النظر إلى العمل غير أنها ما تلبث أن تنكفىء على ذاتها لتنشد الابتعاد عن هذه الذات ومفارقتها ، فلا يبدو أنه استوقف الباحثين على الرغم من كثرة البحوث وتنوعها وثرائها . لا شك أن العثور على زاوية جديدة للنظر وإنجاز قراءة جديدة لظواهر أتعبها طول البحث وكثرة تردد الرواد أمور صعبة المنال في أغلب الأحيان غير أنها تظل مع ذلك في حقل الممكن وتستحق عناء المحاولة . ونحن هنا ، بطبيعة الحال ، لن نذهب إلى حدود الزعم أن الفارابي لم يُفهم حتى الآن حق الفهم وأننا سنقدم للقارىء نظرة تختلف كلية عن كل ما قدمه سابقونا في هذا المضمار ، لكننا لن نتحرج في القول إن قراءتنا له ـ وهي قراءة نعترف بأنها أسقطت من حسابها ما كتبه المحدثون دون أن يعني هذا التنكر لقيمته وأهميته ، ولم تعتمد إلا على نصوص الفارابي نفسها وعلى عدد من الشهادات القديمة المتصلة به ـ تحاول أن توجه الانتباه نحو عدد من

الجوانب التي أُهملت رغم خطورتها ، كما تحاول أن تحقق قراءة محورية تحليلية ـ تركيبية لأعمال الفارابي الرئيسة ، قراءة قائمة على نظرة متراجعة متقدمة إلى هذه الأعمال نفسها . ونحن نقر منذ الآن بأن هذه الدراسة ، بسبب صعوبة وتعقد المنهج الذي تستند إليه ، لن تخلو من النقائص ، شأنها في ذلك شأن كل بحث يتطلع نحو الكمال والاكتمال دون أن يدركهما على الإطلاق .

حين أراد ابن خلكان تحديد نشاط الفارابي العلمي قال إنه «صاحب التصانيف في المنطق والموسيقى وغيرهما من العلوم»[٥] . أما القفطي فرأى أنه برز على أقرانه «وأربى عليهم في التحقيق وشرح الكتب المنطقية وأظهر غامضها وكشف سرها وقرب متناولها وجمع ما يتاح إليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة ، منبهة على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعليم»[٦] . فهو هنا إذن مِنطقي بشبه إطلاق . غير أن البيهقي يضعه وضعاً تاريخياً يعيد إلى الأذهان القول الزاعم أن : «الحكماء أربعة : اثنان قبل الإسلام وهما أرسطو والإسكندر (الأفروديسي) ، واثنان في الإسلام وهما : أبو نصر وأبو علي (ابن سينا)»[٧] . ونلاحظ بالإجمال أنه بينما نظر المحدثون إلى الكندي على أنه ، بالدرجة الأولى ، ممثل الأرسطوطالية فإنهم نظروا إلى الفارابي على أنه ممثل الأفلاطونية المحدثة ، محتفظين له مع ذلك بلقب (المعلم الثاني) الذي يربطه ربطاً عضوياً بالأرسطوطالية نفسها . وبينما ألح القدماء على منطقه وعلى إلهياته الصدورية فقد أنصفه المحدثون بإضافة اهتماماته الأخلاقية والسياسية . لا شك أن هذا كله ، إذا ما أخذ مأخذاً جزئياً وعُدّل بعض التعديل صحيح تماماً ، لكن المشروع الفارابي يتخطى هذه الجوانب جميعاً . فما هي حدود هذا المشروع؟ وما هي إرهاصاته وتقلباته؟ وما هي صورته النهائية؟

يقوم المشروع الفارابي في رأينا على ثلاثة أزمنة :

١ - زمن اللغة والمنطق ، أو زمن التحضير للفلسفة .

٢ - زمن الأنطولوجيا .

٣ - زمن «الإنسان في العالم» .

أولها بدء ، وثانيها وسط ، وثالثها نهاية أو شبه نهاية ، بينها اتصال وترتيب وتجاوز ؛ الأول قاعدة وأساس لكل مضمون فكري وجودي ، والثاني صورة ممهدة لكل فعل إنساني ، أما الثالث ، الإنسان ، فهو وإن لم يكن المحور والمركز ، إلا أنه الغاية والقصد ، وعنده تكتمل التجربة أو تجد نفسها عاجزة عن التحقق فترتد إلى الذات وتلوذ بالفرار من عالم الإنسان نفسه .

١ - زمن التحضير للفلسفة ـ اللغة والمنطق :

رد الفارابي علوم عصره إلى ثمانية : علم اللسان ، وعلم المنطق ، وعلم التعاليم ، والعلم الطبيعي ، والعلم الإلهي ، والعلم المدني ، وعلم الفقه ، وعلم الكلام . وألمح إلى أن بعض ما ينتفع به من كتابه (إحصاء العلوم) أننا نقدر به على أن نقايس بين العلوم فنعلم «أيها أفضل وأيها أنفع وأيها أتقن وأوثق وأقوى ، وأيها أوهن وأوهى وأضعف»[(٨)] . غير أنه لم يكشف في هذا الكتاب عن أي قصد فلسفي شخصي ، رغم أن الترتيب الذي أورد عليه هذه العلوم يشير إلى الطريق الطبيعية التي ينبغي سلوكها في أي مشروع فلسفي ممكن ، شريطة أن نأخذ بعين الاعتبار أن العلمين الأخيرين ، علم الفقه وعلم الكلام ، هما ، إن صح القول ، صناعتان «زائدتان على الفلسفة» ، وبحسب رأي الفارابي نفسه ، «متأخرتان بالزمان عنها وتابعتان لها»[(٩)] فضلاً عن أنهما ـ بحكم اتجاههما إلى الجمهور دون الخواص ـ أوهن منها وأضعف . إذ إن «صناعة الكلام التابعة للملة لا تشعر بغير الأشياء المقنعة ولا تصحح شيئاً منها إلا بطرق وأقاويل إقناعية (. . .) والإقناع إنما

يكون بالمقدمات التي هي في بادىء الرأي مؤثرة ومشهورة ، وبالضمائر والتمثيلات ، وبالجملة بطرق خُطَبية»[١٠] . أما صناعة الفقيه فـ «يتشبه صاحبها بالمتعقل»[١١] . والواقع أن علينا أن نرجع إلى مؤلفات الفارابي الأخرى لنتبين بوضوح ، بعيداً عن الطابع التجريدي العام لكتاب (إحصاء العلوم) ، موقع كل علم من هذه العلوم من تجربة الفارابي المتصلة المتنامية . ونحن إذا فعلنا ذلك سنجابه في طريقنا مباشرة عقبة كأداء هي غياب كل تاريخ لأعمال الفارابي التي نعرفها ، إذ ليس لدينا إلا إشارة تحدد تاريخاً لبناء كتاب معين هو كتاب (السياسة المدنية) أو كتاب (المدينة الفاضلة) - وهما كلاهما بسبب درجة التشابه الكبير في بنائهما ومحتواهما ، لا بد أن ينتميا إلى الفترة نفسها ، أي أنهما قد كتبا في حدود عام ٣٣٠ هـ . وهذه الإشارة هي في كل الأحوال واضحة الخطورة والأهمية لأنها تقدم لنا الفارابي في المرحلة الأخيرة من حياته اجتماعياً وسياسياً بإطلاق . غير أننا نلاحظ في هذين المؤلفين المتأخرين أن الفلسفة الاجتماعية - السياسية قد أسست على الأُنطوثيولوجيا ، أي على أرقى جزء من أجزاء الفلسفة النظرية . وهذا يسمح بفرض هو أن المرحلة السابقة أو المتوسطة من حياة الفارابي العلمية قد دارت على مسائل الفلسفة النظرية . ويشير الفارابي نفسه من ناحية أخرى إلى أن «أخص الخيرات بالإنسان عقل الإنسان ، إذ كان الشيء الذي به صار إنساناً هو العقل»[١٢] . وصناعة المنطق هي التي تحقق هذا الكمال ، فهي إذن أول صناعة ينبغي أن يشرع فيها من صنائع العلوم[١٣] . غير أن بين هذه الصناعة وبين صناعة علم اللسان ، وبخاصة صناعة النحو منه ، سبباً يجعل البدء ببعض أبواب هذ العلم أمراً لازماً[١٤] . فكأن علم اللسان وعلم المنطق هما العلمان الممهدان للفلسفة . وكأنهما أيضاً يمثلان المرحلة الأولى من مراحل كل مشروع فلسفي متصور . والحق أن هذا واضح ليس فقط من موقع هذين العلمين

من تصنيف (الإحصاء) للعلوم ، وإنما أيضاً في حياة الفارابي الزمنية نفسها . فالذين أرخوا للفارابي يذكرون أنه عند وصوله إلى بغداد ، مركز العلم ، شرع أولاً في تعلم اللسان العربي حتى أتقنه غاية الإتقان ، ثم اتصل بعد ذلك ، وفي أغلب الظن بعد عام ٢٨٥ هـ ، بالنحوي البغدادي أبي بكر محمد بن السري المعروف بابن السراج الذي ولد ، كالفارابي ، في حدود عام ٢٦٠ هـ وصحب أبا العباس المبرد إمام نحاة البصرة وتلميذ سيبويه . وقد كان لهذا الاتصال أثر متبادل في القرينين . أما ابن السراج فقد تشاغل حيناً من الزمن عن (كتاب) سيبويه «بالمنطق والموسيقى» يأخذهما ـ أو يأخذ أولهما على الأقل ـ عن الفارابي فيزيدان من اتساع أفقه ويحررانه من المذهب البصري ويجعلانه أكثر تقبلاً لآراء الكوفيين وكذلك لتقاسيم الفلاسفة التي اصطنعها في كتاب (الأصول) في النحو[١٥] . أما الفارابي نفسه فتجعله قراءة النحو على ابن السراج يعنى بمسألة الصلة بين النحو والمنطق ، كما هو بيّن في (كتاب الحروف) وفي مواضع مختلفة من مؤلفاته ، وهي مسألة كانت قد بدأت تحتل في مطلع القرن الثالث الهجري دوراً بارزاً في حركة التجديد الثقافية لم تكن مناظرة أبي بشر متى بن يونس المنطقي الفيلسوف ، واللغوي أبي سعيد السيرافي التي جرت في عام ٣٢٠ هـ في مجلس الفضل بن جعفر بن الفرات وزير الخليفة المقتدر ، إلا صدى من أصدائها[١٦] .

فيمكن إذن بقدر كبير من الاطمئنان تأكيد القول إن مشروع الفارابي العلمي يبدأ على وجه التحديد باللغة وبالمنطق . ولقد أتاحت تجربة الفارابي الثقافية المتنامية ، القائمة على الاتصال بمناطقة بغداد ونحوييها وعلى الانكباب على كتب اللغة وكتب أرسطو المنطقية ، أتاحت له بناء تصور في بناء العلم من ناحية أولى ، وفي العلاقة بين النحو والمنطق من ناحية ثانية . وقد ساهم هذا في بناء النظرية الأنطولوجية التي شغلت

المرحلة الثانية من حياته العقلية . ومن الحق أن يقال إن (علم اللسان) هذا الذي يفترضه الفارابي في بدء كل مشروع فلسفي والذي يدور في صورته المكتملة على «حفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما وعلم ما يدل عليه شيء منها» ، وعلى «علم قوانين تلك الألفاظ»(١٧) ، ليس إلا مرحلة متطورة من مراحل حركة إبداع العلوم والصنائع الإنسانية ، وحلقة أدرك الفارابي حدودها أثناء عملية الوعي التاريخي لحضارة الإنسان . والفارابي يقرر بهذا الشأن أن : «حروف الأمة وألفاظها» هي أول ما يحدث عن إبداع «إنسان الفطرة» . فهذا الإنسان ، لكي يعرف غيره ما في ضميره أو مقصوده بضميره ، يلجأ أولاً إلى استعمال الإشارة في الدلالة على ذلك ، ثم يستعمل التصويت الذي يبدأ بالنداء ثم يتحدد بتصويتات مختلفة يدل بواحد واحد منها على واحد واحد مما يدل عليه بالإشارة إليه وإلى محسوساته فيجعل لكل مشار إليه محدد تصويتاً ما محدوداً لا يستعمل ذلك التصويت في غيره(١٨) . والذي يتفق هو أن يصطلح أفراد الجماعة ويتواطؤوا على استخدام ألفاظ معينة للإشارة إلى ما يحدث في ضمائرهم مما يحتاجون إلى التعبير عنه . وأول ما يوضع له تصويتات أو ألفاظ «ما عرفوه ببادىء الرأي المشترك وما يحس من الأمور التي هي محسوسات مشتركة» كالسماء والكواكب والأرض وما فيها ، ثم بعد ذلك الأفعال الكائنة عن قواهم التي هي بالفطرة ، ثم الملكات الحاصلة عن اعتياد تلك الأفعال من أخلاق أو صنائع وكذلك الأفعال الكائنة عنها ، ثم بعد ذلك ما تحصل لهم معرفته بالتجربة أولاً وما يستنبط عما حصلت معرفته بالتجربة من الأمور المشتركة لهم أجمعين ، ثم من بعد ذلك الأشياء التي تخص صناعة من الصناعات العملية وآلاتها(١٩) . ويلاحظ الفارابي ، خلال عملية الوعي هذه ، أن ثمة أمماً «معتدلة الفطر (. . .) مائلة إلى الذكاء والعلم» لا تقف عند «تجربة الأمور المشتركة» ، وإنما تنشد من

الألفاظ «محاكاة المعاني» أو ما هو «أقرب شبهاً بالمعاني والوجود» أو ما فيه «الشبه من أحوال المعاني» ، فتستخرج من المحسوسات المتشابهة في معنى واحد معقول تشترك فيه «المعقول المحمول على كثيرين» الذي يسمى (الكلي) و (المعنى العام) ، وتميزه عن الأشياء الكثيرة ذاتها التي هي (الأشخاص) و (الأعيان) . والكليات تدل على الأجناس والأنواع ، أما الألفاظ التي لها شبه بالمعاني فتحدث الألفاظ المشككة والمشتركة والمترادفة . ثم تركب الألفاظ وترتب بحيث يجعل ترتيبها مساوياً لترتيب المعاني في النفس . لكن استقرار الألفاظ على المعاني لا يكون مطلقاً ، إذ يحدث أن يصير الناس بعد ذلك إلى النسخ والتجوز في العبارة بالألفاظ ، فتوجد الاستعارات والمجازات ، وتحدث الأقوال الخطبية ثم الشعرية ، ويحدث معها «رواة الخطب ورواة الأشعار وحفاظ الأخبار التي اقتصت بها» ، ويكون هؤلاء فصحاء الأمة وبلغاءها وحكماءها ومدبريها[٢٠] . وتستنبط الكتابة لتدوين ما لا يؤمن بأن ينسى على طول الزمان . وهنا «يرى أن تحدث صناعة علم اللسان قليلاً قليلاً بأن يتشوق إنسان إلى أن يحفظ ألفاظهم المفردة الدالة بعد أن يحفظ الأشعار والخطب والأقاويل المركبة فيأخذها إلى أن يأتي عليها ، ثم يأخذ الألفاظ المركبة لينظر في ما تشابه منها جميعاً ، وتصنف المشابهات صنفاً صنفاً ليحدث لها في النفس كليات وقوانين كلية[٢١] ، فيصبح اللسان واللغة صناعة يمكن أن تتعلم وتعلم بقول ، بل يمكن أن تعطي علل كل ما يقال[٢٢] . غير أن هذه الصناعة ليست صناعة نظرية بإطلاق ، وإنما هي قبل كل شيء صناعة عملية ، صناعة من صنائع الجمهور ، صناعة عالية على الرغم من أن «أصحابها والمعنيين بها يجعلون أنفسهم من الخواص»[٢٣] . إن الصنائع النظرية تحدث عند اشتياق النفوس إلى «معرفة أسباب الأمور المحسوسة» ، وعندما ينشأ من «يبحث عن علل الأشياء»[٢٤] ، بطرق خطبية أولاً ثم

جدلية وسفسطائية أخيراً ، وذلك لتعليمه ما قد استنبط وفرغ منه وصحح بالبراهين من الأمور النظرية علمية يقينية أو برهانية(٢٥) . أما بعد هذا كله فيحتاج إلى وضع النواميس للجمهور وما استنبط بقوة التعقل من الأمور النظرية ، وما استنبط بقوة التعقل من الأمور العملية بحيث تقوم صناعة وضع النواميس على تعليم الجمهور هذا كله «بجميع طرق الإقناع» بقصد أخذهم بكل ما ينالون به السعادة . فإذا حدث ذلك كانت الملة . وإذا حدث بعد ذلك من يتأمل ما صرح به في الملة واضعها في الأشياء العملية الجزئية ، ويتلمس أن يستنبط منها ما لم يتفق أن يصرح ، محتذياً بما يستنبط من ذلك حذو غرضه بما صرح به ، حدثت من ذلك صناعة الفقه . وإن رام قوم أن يستنبطوا من الأمور النظرية والعملية الكلية ما لم يصرح به واضع الملة ، محتذين حذوه فيما صرح به ، حدثت من ذلك صناعة ما أخرى ، وتلك هي صناعة الكلام . وتكتمل هذه الصناعة حين يحدث من ينصر هذه الملة بمناقضة أغاليط من يرومون إبطال ما في هذه الملة(٢٦) .

والواقع أن اللغة ـ التي هي ، كما نلاحظ ، صناعة حادثة للإنسان تاريخياً ـ ليست مستقلة بذاتها ، إنها مرتبطة بالعقل ، أو بما يسميه القدماء (النطق) الذي يقع على «النظم والعبارة باللسان» كما يقع على الشيء «الذي يكون به إدراك الإنسان»(٢٧) . وهذا ما سبب خلطاً بين اللغة نفسها أو النحو بالذات من ناحية ، وبين المنطق من ناحية أخرى . والفارابي يعترف أن بينهما تشابهاً ما يرتد إلى أن صناعة النحو « تفيد العلم بصواب ما يلفظ به والقوة على الصواب منه بحسب عادة أهل لسان ما» ، بينما صناعة المنطق «تفيد العلم بصواب ما يعقل والقدرة على اقتناء الصواب فيما يعقل» . بتعبير آخر : صناعة النحو تقوّم اللسان ، وصناعة المنطق تقوّم العقل ، أو أن نسبة صناعة النحو إلى الألفاظ هي كنسبة صناعة المنطق

إلى المعقولات . «فأمّا أن تكون إحداهما هي الأخرى أو أن تكون إحداهما داخلة في الأخرى فلا»(٢٨) . ومع ذلك فإن صناعة المنطق غير ممكنة إلا بعد حصول «الألفاظ الدالة على أصناف المعاني المعقولة» في الذهن . وهذه الألفاظ هي من صناعة النحو ، لذا لزم «الترتيب الصناعي» للعلوم الدخول إلى المنطق بأشياء هي من علم النحو(٢٩) . ويكرر الفارابي في (الإحصاء) القول إن صناعة المنطق تعطي «القوانين التي شأنها أن تقوّم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات ، والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات ، والقوانين التي يمتحن بها في المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيها غالط»(٣٠) . كما يكرر القول إن هذه الصناعة تناسب صناعة النحو إذ إن كل «مايعطيناه علم النحو من القوانين في الألفاظ فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات»(٣١) . وقد انتبه الفارابي إلى جدل العصر بشأن المنطق أو النحو ، وإلى هجمة النحويين على المنطق وادعائهم أن المنطق «فضل لا يُحتاج إليه» لمن كان كامل القريحة لا يخطىء الحق أصلاً من غير أن يكون قد علم شيئاً من قوانين المنطق ، أو أن الدربة بالأقاويل والمخاطبات الجدلية أو الدربة بالتعاليم مثل الهندسة والعدد تغني عن علم قوانين المنطق أو تقوم مقامه ـ فرد هذه الشُبَه بشُبَه مماثلة طبقها على النحو نفسه قائلاً إن مثل من زعم هذا الزعم هو كمثل من زعم «أن الدربة والارتياض بحفظ الأشعار والخطب والاستكثار من روايتها يغني في تقويم اللسان وفي أن لا يلحن الإنسان في قوانين النحو ، ويقوم مقامها ويفعل فعلها ، وأنه يعطي الإنسان قوة يمتحن بها إعراب كل قول هل أصيب فيه أو لحن(٣٢) . وكذلك فإن قول من زعم «أن المنطق فضل لا يحتاج إليه» هو «كقول من زعم أن النحو فضل ، إذ قد يوجد في الناس من لا يلحن أصلاً من غير أن يكون قد علم شيئاً من

قوانين النحو»[٣٣] . ويؤكد الفارابي أن المنطق «يشارك النحو بعض المشاركة بما يعطي من قوانين الألفاظ» ، غير أنه «يفارقه في أن علم النحو إنما يعطي قوانين تخص ألفاظ أمة ما ، وعلم المنطق إنما يعطي قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها»[٣٤] . «فعلم النحو في كل لسان إنما ينظر فيما يخص لسان تلك الأمة وفيما هو مشترك له ولغيره ، لا من حيث هو مشترك ، لكن من حيث هو موجود في لسانهم خاصة . والمنطق فيما يعطي من قوانين الألفاظ إنما يعطي قوانين تشترك فيها ألفاظ الأمم ويأخذها من حيث هي مشتركة ، ولا ينظر في شيء مما يخص ألفاظ أمة ما ، بل يوصي أن يؤخذ ما يحتاج إليه من ذلك عن أهل العلم بذلك اللسان»[٣٥] .

هذه هي النتيجة التي انتهى إليها الفارابي في المرحلة الأولى من حياته العلمية ، وهي المرحلة التي شهدت «الجدل الكبير» بين المناطقة والنحويين . فهو وإن سلم بتميز المنطق عن النحو ، إلا أنه أصر على أن النحو ضروري للمنطق ، دون أن يتخلى عن موقف أساسي هو أن المنطق يستند إلى ما هو إنساني إطلاقاً ، بينما يستند النحو إلى أمة أو إلى قوم ما ، فالمنطق شمولي كوني ، أما النحو فخاص محدود ، المنطق إرث إنساني مشترك ، أما النحو فإرث قومي خاص . وإنه لأمر بديهي بعد ذلك أن تكون الصناعة النظرية ـ التي هي من بين جميع الصنائع التي أبدعتها حضارة الإنسان أكثر الصنائع التصاقاً بالإنسان وتعبيراً عن أرقى القوى فيه ـ تهدف إلى ما هو إنساني إطلاقاً وتنشد الكون المعمور كله أو ما يسميه الفارابي نفسه «الجماعة الإنسانية العظمى» . وليس ثمة ما يدعو إلى الدهشة إطلاقاً إن نحن لاحظنا أن الفارابي قد كرس سنوات العلم والدرس الأولى لدراسة هاتين الصناعتين ، وللانكباب بصورة أخص في النهاية على المنطق ليؤلف فيه ويدرّس ، وليبرز فيه تبريزاً يجعل منه «المعلم الثاني» وأكبر مناطقة بغداد في السنوات الأولى من القرن الرابع الهجري . وإنه

لينبغي علينا أن ننوه ، ونحن بإزاء هذه المرحلة ، بموقف ميز الفارابي ووجهه منذ البداية نحو ما هو مشخص وطبيعي ، ذلك هو تبنيه لنظرية «الاصطلاح والتواضع» في أصل اللغة ، في مقابل النظرية الدينية الخالصة التي تجعل من اللغة توقيفاً أو إلهاماً أو وحياً . وموقف الفارابي هذا لا يعبر عن معارضة للدين ـ فقد ألمح ابن جني في (الخصائص) إلى أن القول بالاصطلاح لا يتناقض في طبيعته مع القول بالتوقيف أو الإلهام ، إذ إن المسألة تحتمل التأويل(٣٦) ـ وإنما يكشف عن أن الاعتبارات الطبيعية عند الفارابي هي التي ينبغي أن تكون منطلق كل علم إنساني ، وأن ميل الفارابي الأصيل إنما يتجه في أعماقه نحو ما هو مشخص على الرغم من التقلب الذي اعترى هذا الميل فأوقعه ، كما سنرى ، حيناً في نظرية في الوجود تبتعد في بعض جوانبها ابتعاداً صارخاً عن المشخص ، وحيناً آخر دفع به إلى حدود معرفية على درجة كبيرة جداً من التجريد . ومع ذلك فإن هذا النزوع نحو المشخص قد عبر عن نفسه ، فيما بعد وبصورة حاسمة ، في الفعالية الاجتماعية ـ السياسية التي جعلها الفارابي غاية للعلم والنظر .

٢ - البناء الأُنطوثيولوجي :

ربما كان من نافل القول ، بعد الذي ذكرنا ، أن نسأل عن العلم الذي ينبغي أن يُقَدَّم به قبل الشروع في الفعالية الفلسفية نفسها ، فمن البديهي أن يكون هذا العلم هو المنطق نفسه . ومن البديهي أيضاً أن يكون هذا هو الموقف الطبيعي لفيلسوف استوعب الدرس الفلسفي بحسب التعليم والتقليد الأرسطيين . غير أن الفارابي الذي يعترف بهذا كله لا يستبعد نهائياً موقف الأفلاطونيين الذين ألزموا البدء بعلم الهندسة لما ذُكر عن أفلاطون من أنه جعل لمدرسته شعاراً : «من لم يكن مهندساً فلا يدخل علينا»(٣٧) . كما أنه لا يستبعد موقف الأخلاقيين الذين ألزموا البدء بعلم

(إصلاح الأخلاق) لكل من أراد أن يتعلم علماً زكياً نقياً[٣٨] ، لا بل إنه يقـرر« أنه ينبـغي قـبل الدرس لعلم الفلسـفـة أن تصلح أخـلاق النفس الشهوانية كيما تكون الشهوة للفضيلة فقط التي هي بالحقيقة ، لا التي يتـوهم أنهـا كـذلك ـ أعني اللذة ومـحبـة الغلبـة ـ وذلك يكون بإصـلاح الأخلاق ، لا بالقول فقط لكن بالأفعال أيضاً ، ثم تصلح بعد ذلك النفس الناطقة كيما تفهم منها طريق الحق التي يؤمن معها الغلط والوقوع في الباطل ، وذلك يكون بالارتياض في علم البرهان»[٣٩] .

وفضـلاً عن ذلك فـإنه يرى أنه ينبـغي أن يؤخـذ «من علم الهندسـة مقدار ما يحتـاج في الارتياض في البـراهين الهندسـية ، ثم يرتاض بعد ذلك في علـم المنطق»[٤٠] . وربما أمكن أن نتوهم أن ثمة تناقضاً ، أو بتعبير أدق «دوراً منطقياً» ، في موقف الفارابي إذ نلاحظ من جانب ، أنه يفرض علم الأخلاق قبل الشروع في الفلسفة بينما هو ، من جانب آخر ، يجعله جزءاً من (العلم المدني) الذي يقع موقعاً متأخراً من تصنيفه للعلوم ، لا بل إنه يضعه آخر العلوم الفلسفية على الإطلاق ونتيجة أو غاية لهذه العلوم ، كما يعتبر أن «القصد إلى الأعمال وبلوغ الغاية (في العمل) هما سبيل الفيلسوف وأن الأعمال لا تكون إلا بالعلم[٤١] . والذي يبـدو لنا هو أن الفارابي يعتبر هنا ترتيبين : ترتيباً طبيعياً ، وترتيباً صناعياً ، وأنه يلجأ إلى ما سيلجأ إليه ديكارت في العصور الحديثة حين يضع أخلاقاً مؤقتة قبل الوصول إلى الأخلاق الدائمة المستندة إلى العلم اليقيني . أما الترتيب الطبيعي فيعكس حالة الإنسان الطبيعية وضرورة الفعل الأخلاقي في كل الظروف قبل بناء العلم النهائي وأثناءه . وهنا ينبغي أن نلجأ إلى ضرب من المصادرة بقبول مذهب أخلاقي معين نلتزم بمبادئه أثناء عملية البحث عن الحقيقة . وهذا المذهب الأخلاقي الذي قبله الفارابي في بداية مشروعه ـ ولم يتخل عنه حتى النهاية ، لأنه كان يعتبر أنه صحيح في كل الأحوال ـ

هو مـزيج من الأخـلاق الأفـلاطونيـة والأخـلاق الأرسطيـة المرتكزة على «الفضيلة» . ومؤلفات الفارابي الأخلاقية ـ وبخاصة كتابي (تحصيل السعادة) و(التنبيه على سبيل السعادة) منها ـ هي التي تعبر عن هذه المصادرة وتشرح المبادىء الأخلاقية العامة والخاصة التي ينبغي أن يلتزم بها الفيلسوف . ولعل افتراض هذه المبادىء منذ البداية هو الذي يفسر ظاهرة عدم التوسع والإفاضة فيها في مؤلفاته النهائية ذات الطابع الأنطوثيولوجي ـ السياسي ، كما يفسر النزوع الغالب لديه نحو الظواهر والمؤسسات الاجتماعية في هذه الأعمال الأخيرة . أما الترتيب الصناعي المذهبي فمن الضروري أن يقوم ، بحسب التقليد الذي ربط الفارابي نفسه به ، على بناء العمل أو الفعل على العلم ، أي بناء الأخلاق والسياسة على الفلسفة النظرية بأجزائها كافة انطلاقاً من مقدماتها اللغوية والمنطقية ، وتأسيساً على أجزاء من علم التعاليم وعلم الطبيعيات والإلهيات .

على أساس من هذه النظرة نستطيع أن نزعم أن الفارابي ، بعد أن حصل علم اللسان وعلم المنطق وأشياء من علم التعاليم ـ وخاصة العدد والهندسة والموسيقى ـ بدا قادراً على الخوض في القسم النظري الحقيقي من الفلسفة : الخوض فيه درساً أولاً ، وتعليماً ثانياً ، وتأليفاً ثالثاً . وهذه هي المرحلة الثانية البارزة في حياة الفارابي . فها هو بالفعل يعود من حران إلى بغداد ليدرس المنطق ويؤلف فيه ، ثم ليتناول بالدرس مؤلفات أرسطو ويقف على أغراضه منها ، وليقرأ من غير شك أفلاطون ومجمل التراث الإغريقي الذي كانت تتداوله في ذلك الحين أيدي المثقفين في بغداد . ومن المؤكد أنه قد حصل معرفة تاريخية ، عامة على الأقل ، بالمذاهب اليونانية المختلفة كالفيثاغورية والقورينائية والرواقية والكلبية والبيرونية والأبيقورية والمشائية التي يضع فيها أرسطو وأفلاطون كليهما . فهو يؤكد أن معرفة وتعلم هذه المذاهب والفرق هي من بين الأشياء التي يحتاج إليها

قبل تعلم الفلسفة بحسب التقليد الأرسطي . غيرأنه يقع منذ البداية تحت التأثير الأفلاطوني - الأرسطي ، ولا يكاد يرى الأشياء إلا من خلال اسميْ أفلاطون وأرسطو مجتمعين سوياً ؛ فهما الحكيمان بإطلاق ، وهما المبدعان للفلسفة المنشآن لأوائلها وأصولها والمتممان لأواخرها وفروعها ، وعليهما المعول في قليلها وكثيرها ، وإليهما المرجع في يسيرها وخطيرها . وما يصدر عنهما في كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدر(٤٣) . وهو يكرس جهداً كبيراً لفهم كتاب (ما بعد الطبيعة) وتذليل صعوباته فيؤلف في أغراضه مقالة تجعل قراءة ابن سينا الإحدى والأربعين لهذا الكتاب ممكنة ، كما يشرح «حروف» هذا الكتاب شرح معلم أصيل . غير أنه ما يلبث أن يجد نفسه ، بسبب تبنيه المزدوج لهذين الفيلسوفين معاً ، بإزاء مشكلة ذات وجهين ، فهو مدعو من ناحية إلى الرد على أولئك المتفلسفة من معارضيه ، الذين يبدو أنهم عارضوه في المزج والتوحيد بين الفيلسوفين وذهبوا إلى أن ثمة تناقضاً جوهرياً بينهما طريقة ومذهباً ، وهو ، من ناحية أخرى ، مدعو في وسط ثقافي اجتماعي ذي هيمنة دينية صارمة ، إلى تسويغ أخذه بمذهب هذين الفيلسوفين المعارض صراحة للمعطيات الدينية والاعتقادية ، وهي دعوة سبق أن وجهتها المعارضة الدينية للفلسفة إلى سلفه الكندي الذي لم يتنكب عن الاستجابة لها (٤٤) . ولردع هذ المعارضة المزدوجة كتب الفارابي مؤلف (الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس) . والواقع أن الفارابي لم يقصد من وضع هذا الكتاب إلى مجرد رفع التناقض «المزعوم» بين فلسفتي هذين الحكيمين وإنما قصد أيضاً ، وبالدرجة الأولى ، إلى رفع التناقض بين الفلسفة من ناحية والدين من ناحية أخرى بتأكيد القول إن أفلاطون وأرسطو لم يذهبا إطلاقاً مذاهب مخالفة أو مناقضة لما قرره الوحي الإلهي . ومن المؤكد أن الفارابي في هذه المرحلة من حياته العلمية ، كان في حاجة

ماسة إلى تقرير من هذا النوع وذلك للوقوف في وجه المعارضة الدينية ولتسويغ مشروعه الفلسفي بأسره . غير أنه لم يكن باستطاعته تحقيق هذا القصد قبل تأكيد وحدة الحقيقة الفلسفية التي تم الإجماع عليها لدى أكبر حكيمين عرفتهما الإنسانية ، وهي حقيقة لا بد أن تكون متفقة بدورها مع الحقيقة الدينية . وينبغي ألا يذهب الظن بنا هنا على الإطلاق ، كما قد يتبادر إلى أذهان بعض المحدثين ، «أن الفارابي في توفيقه كان باطني النزعة باطني الهدف» وأنه وفّق بين الحكمين بآراء استخلصها «من أعماق تفكيره ومن نزعته الشيعية» حيث «إنه كان ينتمي إلى الباطنية» . ذلك أن الفارابي في محاولته الجمعية هذه لا يلجأ على الإطلاق إلى مفهوم «التأويل الباطني» بمعناه الحقيقي ، وإنما يلجأ إلى معارضة النصوص بعضها ببعض لرفع التناقض الظاهري . ومقارنة النصوص المشخصة ومعارضتها ورد بعضها إلى البعض الآخر ليس من الباطنية في شيء وإنما هو صورة من صور «القراءة الظاهرية» للنصوص ، وهي قراءة قد تعتمد في بعض الأحيان على «التأويل المجازي» لرفع التعارض ، وهو تأويل توحي به النصوص نفسها وليس شيئاً غائباً أو بعيداً عنها . وفضلاً عن هذا كله فإن الزعم أن الفارابي «كان ينتمي إلى الباطنية» أو أنه كان ذا «نزعة شيعية» هو زعم يتعذر استنتاجه من أي نص من نصوص الفارابي ، فضلاً عن أن شهادات القدماء لا تشير إلى شيء من هذا القبيل ، لا بل إنها تشير صراحة إلى أن البلدة التي ولد ونشأ بها كانت بلدة «جميع أهلها على مذهب الإمام الشافعي»(٤٥) . والحق أن عملية رفع التناقض قد تمت بالرجوع إلى مؤلفات أرسطو المعروفة نفسها من أمثال (كتاب العبارة) و(السماء) و(البرهان) و(النفس) و(ما بعد الطبيعة) ، وإلى مؤلفات أفلاطون وخاصة (فيدون) أو (فاذن) ، و(طيماوس) ، وكتاب (السياسة) أو (الجمهورية) ، وأخيراً - أو أولاً - إلى كتاب (الربوبية) المعروف (بأثولوجيا

أرسطو) ، وهو كتاب مأخوذ من (تاسوعات) أفلوطين وربما يكون مؤلفه هو الأفلاطوني المحدث فرفريوس الصوري . ولا شك أن الأفلاطونين المحدثين ـ بالإضافة إلى السريان ـ هم الذين أوقعوا الفارابي في هذه المحاولة ، إذ إن الفارابي نفسه يذكر أن لـ (أمونيوس) ما يشبه أن يكون محاولة سابقة في هذا المضمار(٤٦) . وخلاصة رأي الفارابي ، على كل حال ، هو أنه ليس بين هذين الحكيمين المبرزين ، أفلاطون وأرسطو ، أي اختلاف في إثبات المبدع الأول ، أو في وجود الأسباب عنه ، أو في أمر النفس وأخلاقها والعقل والطبع والعادة والتعلم والعقل والعالم وحدوثه ، أو في أمر العلم الإلهي أو الثواب والعقاب . إن الظنون الواردة في هذا الصدد ترجع إلى ظروف وأسباب موضوعية خارجية تتصل بطريقة حياة كل منهما أو بطريقة تدوينهما للكتب وما أشبه ذلك ، وإن مقابلة النصوص المختلفة ترفع بكل تأكيد كل لبس حول أي اختلاف أو مفارقة مزعومين . ومن ناحية ثانية ليس ثمة تناقض بين الفلسفة ـ فلسفة أفلاطون وأرسطو ـ وبين الدين ، كما يمكن أن يسبق إلى أوهام بعض الناس . فالفلسفة تقرر إثبات صانع مبدع لهذا العالم ، وأن ثمة هيولى قد «أبدعها الله جل ثناؤه لا عن شيء وأنها تجسمت عن الباري سبحانه وعن إرادته ثم ترتبت» ، وأن «الكل لا يمكن حدوثه بالبخت والاتفاق» إذ «يستدل على ذلك بالنظام البديع الذي يوجد لأجزاء العالم بعضها مع بعض»(٤٧) . إن جميع أجزاء العالم قد أبدعها الباري ، وهو العلة الفاعلة ، الواحد الحق ، مبدع كل شيء . ويكشف الفارابي بصراحة أكبر من غرضه الدفاعي ـ التسويغي في وجه خصوم الفلسفة من أتباع الشرع حين يقول : «إنه ليس لأحد من أهل المذاهب والنحل والشرائع وسائر الطرق ، من العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع له وتلخيص أمر الإبداع ، ما لأرسطوطاليس ، وقبله أفلاطون ، ولمن يسلك سبيلهما . وذلك أن كل ما يوجد من أقاويل العلماء ، من سائر

المذاهب والنحل ، ليس يدل ، على التفصيل ، إلا على قدم الطبيعة وبقائها . ومن أحب الوقوف على ذلك فلينظر في الكتب المصنفة في المبدآت والأخبار المروية فيها والآثار المحكية عن قدمائهم ، ليرى الأعاجيب عن قولهم بأن كان في الأصل ماء ، فتحرك ، واجتمع زبد ، وانعقد منه الأرض ، وارتفع منه الدخان وانتظم منه السماء . ثم ما يقوله اليهود والمجوس وسائر الأمم ، مما يدل على الاستحالات والتغاير التي هي أضداد الإبداع ، وما يوجد لجميعهم مما سيؤول إليه أمر السموات والأرضين من طيها ولفها وطرحها في جهنم وتبديدها ، وما أشبه ذلك مما لا يدل شيء منه على التلاشي المحض . ولولا ما أنقذ الله أهل العقول والأذهان بهذين الحكيمين ومن سلك سبيلهما ممن أوضحوا أمر الإبداع بحجج واضحة مقنعة ، وأنه ايجاد الشيء لا عن الشيء ، وأن كل ما يتكون من شيء ما أنه يفسد لا محالة إلى ذلك الشيء ـ والعالم مبدع من غير شيء ، فمآله إلى غير شيء ـ فيما شاكل ذلك من الدلائل والحجج والبراهين التي توجد كتبهما مملوءة منها ، وخصوصاً ما لهما في الربوبية وفي مبادىء الطبيعة ، لكان الناس في حيرة ولبس»(٤٨) .

إن الفارابي هنا ليذهب إلى أبعد من مجرد التوفيق بين الفلسفة والدين ، إنه يقرر صراحة أن أفلاطون وأرسطو ومن سلك سبيلهما ـ وهو يكرر هذه العبارة الأخيرة مرتين ، ومن الواضح أنه يقصد فيهما ، بالإضافة إلى القدماء ، نفسَه وسائرَ المتفلسفة في عصره ـ قد أنقذوا الناس من الحيرة واللبس اللذين وصلوا إليهما بسبب ما تتضمنه بعض الأقاويل الشرعية . وليس ثمة أدنى شك في أنه قصد إلى وضع النقاط فوق الحروف حين يتابع القول مباشرة موجهاً الخطاب إلى أصحاب الشرع أنفسهم ، خصوم الفلسفة ، ومشيراً إلى الطريق الذي يأخذ به هو نفسه : «إن الباري جلّ جلاله ، مدبر جميع العالم ، لا يغرب عنه مثقال حبة من خردل ، ولا

يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم على السبيل الذي بيناه في العناية ، من أن العناية الكلية شائعة في الجزئيات وأن كل شيء من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوفق المواضع وأتقنها ، على ما يدل عليه كتب التشريحات ومنافع الأعضاء وما أشبهها من الأقاويل الطبيعية . وكل أمر من الأمور التي بها قوامه موكول إلى من يقوم بها ضرورة على غاية الإتقان والإحكام إلى أن يترقى من الأجزاء الطبيعية إلى البرهانيات والسياسيات والشرعيات» . وهذا التقسيم الثلاثي له ما يسوغه عند الفارابي ، فهو يعني أن الفعاليات الإنسانية هي ذات مستويات متباينة وأن العلم ليس مقصوراً على أصل وحيد : «والبرهانيات موكولة إلى أصحاب الأذهان الصافية والعقول المستقيمة ، والسياسيات موكولة إلى ذوي الآراء السديدة ، والشرعيات موكولة إلى ذوي الإلهامات الروحية»(٤٩) . والفارابي يرى أن «أعم هذه كلها الشرعيات» وأن ألفاظ هذه «خارجة عن مقادير عقول المخاطبين ولذلك لا يؤخذون بما لا يطيقون تصوره» . فالجمهور لا يقدر على معرفة كيف يحدث شيء عن لا شيء وكيف يفسد إلى لا شيء ، أي أنه يجهل الطرق البرهانية لذا خوطب بما يقدر على «تصوره وإدراكه وتفهمه» . أما هذه الطرق فمنشأها من عند الفلاسفة الذين مقدمهم أفلاطون وأرسطو اللذان أوضحا الحجج وأقاما البراهين على وحدانية الصانع الحق بحيث أصبح مستنكراً أن يظن أحد بهما فساداً في معتقدهما ومسلكهما ورأيهما(٥٠) .

إن الفارابي هنا لا يكتفي بالدفاع عن نفسه وعن الفلاسفة بدفع شنعة القول إن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات - وهي التهمة التي أصر الغزالي فيما بعد ، في (التهافت) و(المنقذ) ، على إلصاقها به وبابن سينا وعلى تكفيرهما من أجلها ، وإنما يذهب أيضاً إلى تميز الفلسفة بالطرق البرهانية خلافاً للطرق الجمهورية التي تميز أصحاب الشرع . وهو يضيف

كذلك إلى صفة العلم الإلهي صفات شرعية أخرى كالحياة والإرادة نفهمها «بمعنى أشرف وأعلى» مما نفهمها عليه عند سائر الموجودات(٥١) . وهو أخيراً يبعد عن الحكيمين ، وبالتالي عن الفلسفة وعن نفسه ، ما يظن من إنكار أمر المجازاة ، والثواب والعقاب ، مستشهداً برسالة منسوبة إلى أرسطو كتبها إلى والدة الإسكندر يثبت فيها عالماً آخر تلتقي فيه «زمرة الأخيار» ، وبالقصة «الناطقة بالبعث النشور والحكم والعدل والميزان وتوفية الثواب والعقاب على الأعمال ، خيرها وشرها» ، وهي القصة التي أودعها أفلاطون «آخر كتابه في (السياسة)»(٥٢) . وهكذا يبدو هذا الكتاب من هذه الزاوية ـ ويا لها من مفارقة كبرى! ـ رداً على عين القضايا التي كفّر الغزالي بها الفارابي والفلاسفة في أواخر القرن الخامس الهجري ، نعني قولهم المزعوم بقدم العالم ، وبعلم الله بالكليات دون الجزئيات ، وبإنكار الثواب والعقاب أو الحشر بالأجساد . غير أن الأرجح هو أن يكون الفارابي قد قصد معاصريه أنفسهم ممن أخذوا على هذه الحكيمين وعلى من سلك سبيلهما أقاويل معارضة للدين أكثر مما أخذوا عليهما تعارض أقوالهما وتناقضها ، إذ إن الكلام على «متابعة الظنون الفاسدة والأوهام المدخولة واكتساب الوزر بما ينسب إلى هؤلاء الأفاضل مما هم منه براء وعنه بمعزل»(٥٣) يحيل إلى دلالة دينية اعتقادية أكثر مما يحيل إلى مجرد التعارض في وجهات نظر فلسفية بحتة هي من شأن الخلافات الفلسفية الزمنية الخالصة التي لا علاقة لها بمعطيات الثقافة والدين القائمة . وكل هذا دل على أن التزام الفارابي بالطريق الفلسفي قد وضعه منذ البداية في حالة دفاع وتسويغ مستمرين جعلته ، من غير شك ، دائم الاعتبار للمعطيات الدينية عند كل تقرير فلسفي خالص . وهو يدل من ناحية أخرى على أن الفارابي قد وقع فريسة مذهب واحد ظن أنه هو الحقيقة النهائية ، مذهب وحد فيه بين أقوال أفلاطون وأرسطو ، وراء كل المظاهر

المتناقضة ، مذهب لم يجده جاهزاً تماماً ، وإنما بذل جهداً ضخماً لتأليفه وتركيبه من جملة قضايا الفيلسوفين فضلاً عن جملة معطيات التراث اليوناني الحاضرة لديه . ولقد ظن الفارابي أن كل فيلسوف حقيقي عظيم ينبغي أن يكون مذهبه هو هذا المذهب . لأنه الحقيقة الكبرى التي لا بد أن يتم عندها اجتماع العقول الفذة . وهذا ما يسوّغ نسبة الفارابي هذا المذهب عينه إلى هذا الفيلسوف الذي يسميه (زينون الكبير اليوناني) . والواقع أنه ليس ثمة أي طائل وراء أية محاولة تنشد التثبت من هوية زينون هذا : هل هو زينون الإيلي أم زينون الرواقي ؟ فكلاهما يصلح ، في الحقيقة ، لأن يكون المقصود ، طالما أن كل واحد منهما هو «حكيم كبير» بالفعل! إذ إنه يترتب على نظرة الفارابي الأساسية أن يأخذ كل واحد من هذين الفيلسوفين بالمذهب نفسه في نهاية الأمر ، وهذا هو ما يفسر أيضاً أخذ الفارابي نفسه بهذا المذهب بالذات . فما هو محور هذا المذهب وما هي صورته؟ إنه قمة الفلسفة النظرية التي تنطلق من اتجاه الإنسان ، بما هو عقل ، نحو الوجود ، كمعطى أول جوهري للعلم الإنساني ، في محاولة لتحديد طبيعته ودلالته وأصله . إنه ، بكلمة ، يدور حول «الأنطوثيولوجيا» ، منطلقاته حدس الوجود ، ونظرية العدد والكثرة الهندسية من خلال الأفلاطونية المحدثة ، ونظرية الكون الفلكية اليونانية التي نقلت إلى العرب مع مجمل ما نقل من علوم اليونان .

ينطلق العلم من التصورات ، وهي ، إن صح القول ، حدوس أولى أو معانٍ يدركها الذهن أو العقل إدراكاً مباشراً غير مصحوب بحكم إثبات أو بحكم نفي ، فهي مفردة . غير أن العقل ما يلبث أن يركب من هذه التصورات أحكاماً أو تصديقات ، أي تصورات بينها علاقات إثبات أو نفي . ومن التصورات ما لا يتم إلا بتصور يتقدمه كالجسم مثلاً الذي لا يمكن تصوره ما لم يتصور الطول والعرض والعمق . ومنها ما لا بد من

الانتهاء إليه بحيث لا يكون هناك تصورات أخرى تتقدمها كمعاني الوجوب والوجود والإمكان ، «فإن هذه لا حاجة بها إلى تصور شيء قبلها يكون مشتملاً تصورها ، بل هذه معان ظاهرة صحيحة مركوزة في الذهن . ومتى رام أحد إظهار هذه المعاني بالكلام عليها فإنما ذلك تنبيه للذهن لأنه لا يروم إظهارها بأشياء هي أشهر منها»(٥٤) . والعقل هو الذي يدرك التصورات ، وهو الذي يركب التصديقات ، والعقل يقال على أنحاء كثيرة ، غير أن العقل الذي يقصد إليه الفارابي ليس هو ما يفهم الجمهور حين يقول عن الإنسان إنه عاقل بمعنى أنه فاضل جيد الرؤية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يتجنب من شر(٥٥) . كما أنه ليس العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم إذ يقولون في الشيء : هذا مما يوجبه العقل أو ينفيه أو يقبله ، «أي المشهور في بادىء رأي الجميع»(٥٦) ، وإنما هوالعقل الذي ذكره أرسطو في كتبه وخاصة في (كتاب البرهان) حيث يعني به «قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس أصلاً ولا عن فكر بل بالفطرة والطبع أو من صباه أو من حيث لا يشعر من أين حصلت ، وكيف حصلت . فإن هذه القوة جزء ما من النفس يحصل لها المعرفة الأولى لا بفكر ولا بتأمل أصلاً»(٥٧) . لاشك في أن أرسطو قد ميز أنحاء أخرى من العقل كالعقل العملي وكالعقل الذي جعله في (كتاب النفس) على أربعة أنحاء : عقل بالقوة ، وعقل بالعقل ، وعقل مستفاد ، وعقل فعال(٥٨) ، غير أن الفارابي يستند إلى ما يمكن أن نسميه بـ (العقل الفطري) في وضع اللبنات الأولى في فلسفته الأنطولوجية العامة . فالحدس الأساسي عنده هو حدس الوجود إطلاقاً . والمعاني الأولى التي يدركها الفارابي إدراكاً مباشراً ـ لا بعملية تجريد من خلال فعالية العقول الأربعة المذكورة آنفاً ـ هي التي تسمح له بالانتقال من مطلق الوجود إلى الوجود المطلق . وأول ما يدرك الفارابي هو

«أن الموجودات على ضربين : أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى : (ممكن الوجود) ، والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ، ويسمى : (واجب الوجود)(٥٩) . والموجود الممكن الوجود هو الموجود الذي إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال ولا غنى لوجوده عن علة . أما الموجود الواجب الوجود فهو الموجود الذي «متى فرض غير موجود لزم منه محال ، ولا علة لوجوده ولا يجوز كون وجوده بغيره ، وهوالسبب لوجود الأشياء لأن الأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً ، كما لا يجوز كونها على سبيل الدور ، بل لا بد من انتهائها إلى شيء واجب هوالموجود الأول»(٦٠) . ووجود هذا (الموجود الأول) منزه عن جميع أنحاء النقص ، فهو تام وهو خير محض وعقل محض ومعقول محض وعاقل محض ، وهو حكيم وحي وقادر وعالم ومريد وله غاية الكمال والجمال والبهاء ، وهو مبدأ جميع الأشياء(٦١) ، إذ وجودها أثر من وجوده . غير أن وجود الأشياء عنه لم يكن عن جهة قصد منه يشبه القصود الإنسانية كما أن الأشياء لم تصدر عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضى بصدورها وحصولها ، وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته ، وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه(٦٢) ، فيكفي أن يعلم الله الأشياء أو يعقلها حتى توجد هذه ويكون وجودها معلولاً لعلمه . فالعلم إذن أو العقل يتضمن الإبداع ، والإبداع يعني إيجاد الشيء من ناحية ، وحفظ إدامة وجوده من ناحية أخرى ، والله عقل وعاقل ومعقول وموضوع عقله ذاته ، فمن عقله لذاته يصدر عنه مبدَع واحد بالعدد ، هو العقل الأول وذلك بمقتضى النظرية الهندسية القديمة التي تقرر أنه عن الواحد لا يصدر ابتداء إلا واحد . وهذا العقل الأول هو في الحقيقة الموجود الثاني في سلم الموجودات الهابط . «وهذا الثاني هو أيضاً جوهر غير متجسم أصلاً ، ولا هو في مادة . فهو يعقل ذاته ويعقل

الأول ، وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته . فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث ، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى . والثالث أيضاً لا في مادة ، وهو بجوهره عقل . وهو يعقل ذاته ويعقل الأول . فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود رابع»(٦٣) . وهكذا يستمر الفيض والصدور حتى تنتهي هذه الموجودات المفارقة ونصل إلى الوجود الحادي عشر ، وعند كرة القمر والعقل الفعال ينتهي وجود العقول والأجسام السماوية التي تتحرك دوراً(٦٤) . «وهذه العقول مختلفة الأنواع ، كل واحد منها نوع على حدة . والعقل الأخير منها سبب الأنفس الأرضية من وجه ، وسبب وجود الأركان الأربعة بوساطة الأفلاك من وجه آخر»(٦٥) إذ عن الأجسام السماوية وعن اختلاف حركات الأسطقسات أو العناصر يحصل أولاً الأجسام الحجرية ثم النبات ، ثم الحيوان غير الناطق ثم الحيوان الناطق . كما يحدث أشخاص كل نوع منها على أنحاء من القوى كثيرة لا تحصى(٦٦) . والحيوان الناطق ، أو الإنسان ، هو أفضل هذه الموجودات إطلاقاً(٦٧) ، هذه الموجودات التي تبدأ بالأول أو الله ، لتنتهي عبر الثواني والعقل الفعال والإنسان إلى عالم الأجسام الجامدة ، مكونة على هذا النحو سلسلة الوجود الكبرى وصورة للكون بكافة مبادئه وموجوداته .

لا شك أن هذه النظرية ، نظرية الوجود الصدوري ، هي نظرية زمنية تاريخية تماماً بمعنى أنها مرتبطة ارتباطاً عضوياً بعصر الفارابي ، فما هي إلا تطبيق لحالة العلم على مشاكل الفلسفة ، وهي بالتالي مضطرة إلى التراجع والانسحاب كلما تقدم العلم باتجاه تصورات جديدة . وإنه لمن العبث تماماً أن نقف طويلاً عند عناصرها بقصد تقويمها علمياً أو فلسفياً من خلال العصور الحديثة . غير أنه يظل لهذه النظرية دلالتان بارزتان : الأولى أنها

مثل حي للعلاقة الجوهرية التي يرى الفارابي أنها ينبغي أن تقوم بين الفلسفة من ناحية وبين العلم من ناحية أخرى ، إذ إن الفيلسوف لا يستطيع أن ينظر إلى الوجود بمعزل عن مقررات العلم في عصره وإنما عليه أن يعتبر هذه المنجزات باستمرار ، وهو ما فعله الفارابي تماماً حين نقل النظرية الكونية اليونانية إلى فلسفته الأنطولوجية . والثانية أن الفيلسوف لا يستطيع أن يقيم أي بناء فلسفي إنساني دون أن يكون واعياً لحدود الوجود وتجلياته ودون أن يكون عالماً بوضع الإنسان في مجمل الكون . بتعبير آخر إن الإنسان الذي يتجه إليه الفيلسوف بالدرجة الأولى ، والذي هو كائن اجتماعي أو مدني قبل كل شيء ، لا يمكن أن يحيا الحياة الحقيقية إلا في ضوء صورة الكون نفسه . لذا لم يكن العلم بالوجود والموجودات إلا مرحلة متوسطة على الفيلسوف أن يسبرها ويحدد أبعادها قبل أن يوجه اهتمامه إلى الإنسان . وليس هذا بالموقف الجديد تماماً لدى الفارابي ، إنه في الواقع استئناف للنظرية الأفلاطونية التي تجعل العلم بالوجود وبالمثل من حيث هي مبادىء للوجود وسيلة ضرورية لبناء عالم الإنسان في مجمل الكون . ولقد وعى الفارابي وعياً كاملاً هذا الدرس حين قرر صراحة أن «النظر الإلهي في الموجودات»(٦٨) ، وهو ما يمكن تسميته بالأنطوثيولوجيا ، ينبغي أن يكون مبدأ لعلمين جوهريين يطلق الفارابي على أولهما (العلم الإنساني) وعلى ثانيهما (العلم المدني)(٦٩) .

أما «(العلم الإنساني) فيفحص «عن الغرض الذي لأجله كون الإنسان وهو الكمال الذي يلزم أن يبلغه الإنسان ماذا وكيف هو ، ثم يفحص عن جميع الأشياء التي بها يبلغ الإنسان ذلك الكمال أو ينتفع في بلوغها ، وهي الخيرات والفضائل والحسنات ، ويميزها من الأشياء التي تعوقه عن بلوغ ذلك الكمال وهي الشرور والنقائص والسيئات . وأما (العلم المدني) فهو «علم الأشياء التي بها أهل المدن ، بالاجتماع المدني ، ينال

السعادة كل واحد بمقدار ما له أعد بالفطرة ، ويتبين له أن الاجتماع المدني والجملة التي تحصل من اجتماع المدنيين في المدن شبيهة باجتماع الأجسام في جملة العالم ، ويتبين له في جملة ما تشمل عليه المدينة والأمة نظائر ما يشتمل عليه جملة العالم»(٧٠) .

إن علم الإنسان هنا ليس في حقيقة الأمر سوى (علم الأخلاق) المؤسس على نظرية في الإنسان ، أي على ما يسميه المحدثون بالأنثروبولوجيا الفلسفية ، فهو إذن ، إن صح التعبير ، ما يمكن أن نسميه بـ (الأنثروبولوجيا الأخلاقية) . أما (العلم المدني) فيشير هنا بالذات إلى الفلسفة الاجتماعية والسياسية ، وهو في مواضع أخرى من مؤلفات الفارابي يحيل إلى (علم الأخلاق) الذي يبحث في السعادة من ناحية ، وفي الفلسفة الاجتماعية ـ السياسية الخالصة من ناحية أخرى(٧١) . وإنه لمن الضروري أن نلاحظ انتقال الفارابي من الوجود إلى الإنسان ومن الإنسان إلى المجتمع . ذلك أن ترتيب الوجود ليس أمراً غير ذي معنى وإنما هو مثال للمدينة ، و«كما أن في العالم مبدأ ما أولاً ، ثم مبادىء أُخَر تتلوه على ترتيب ، وموجودات عن تلك المبادىء ، وموجودات أخر تتلو الموجودات على ترتيب إلى أن تنتهي إلى آخر الموجودات رتبة في الموجود ـ وكذلك في جملة ما تشمل عليها الأمة والمدينة مبدأ أول ، ثم مبادىء أخر تتلوه ، ومدنيون آخرون يتلون تلك المبادىء ، وآخرون يتلون هؤلاء إلى أن ينتهي آخر المدنيين رتبة في المدينة والإنسانية حتى يوجد فيما يشتمل عليه جملة العالم»(٧٢) . فالتعرف على مراتب الأشياء والموجودات في العالم بحيث نبتدىء من أشدها تأخراً مما ليس له رئاسة على شيء دونه أو تدبير لموجود غيره ، ونرتقي إلى ما هو رئيس ومدبّر ، حتى نصل إلى أكمل المراتب وأفضلها ، إلى السبب الأول أو الله ، ما هو في نهاية التحليل إلا الصورة النموذجية للقوى النفسانية الإنسانية ، وللبدن الإنساني ،

وللمدينة الفاضلة التي يكون فيها الملك أو الرئيس الأول بمنزلة الإله الذي هو المدبر الأول للموجودات وللعالم وأصناف ما فيه(٧٣) .

٣ - الإنسان في العالم :

يقوم التصور العام للوجود عند الفارابي على قسمة كبرى له ، هي في الأصل يونانية . وهذه القسمة تجعله ذا عالمين : عالم ما فوق فلك القمر ، وعالم ما تحت فلك القمر . أما الأول فهو عالم الموجود الأول والثواني والأفلاك وعقولها العشرة غير الفاسدة التي تنتهي بالعقل الفعال . وأما الثاني فهو عالم العناصر والأجسام : المادة والنبات والحيوان والإنسان ، وهو عالم الكون والفساد .

وفي الإنسان تلتقي العناصر وقوى الفعل والعقل والإرادة . والمركب من هذه الأمور جميعاً البدن من وجه والروح أو النفس من وجه . وهذا هو الإنسان .

والإنسان ينشد ، بطبعه ، العلم ، كما ينشد بوجوده الاجتماعي العمل الذي يبلغ به ، من حيث هو فرد ، مرتبة الخير والفضيلة ، ومن حيث هو في المدينة مرتبة الاجتماع السعيد ، أو السعادة المجتمعية .

وأول ما يحدث في الإنسان ، إذا حدث ، القوة الغاذية ، ثم القوة الحاسة ، ثم المتخيلة فالناطقة فالنزوعية أو الإرادية . أما الناطقة فهي رئيسة على ما قبلها . وأما النزوعية ـ التي في القلب ـ فتنزع ، أخذاً أو تركاً ، بالحس أو بالتخيل أو بالقوة الناطقة . ونزوعها قد يكون إلى علم شيء ما أو إلى عمل شيء ما ، إما بالبدن بأسره وإما بعضو ما منه . «والأعمال بالبدن تكون بقوى تخدم القوة النزوعية . وتلك القوى متفرقة في أعضاء أعدت لأن يكون بها تلك الأفعال» ، كالأعصاب والعضل السارية في الأعضاء وسائر الأعضاء الجسمانية التي يمكن أن تتحرك بالإرادة . وعلم الشيء قد

يكون بالقوة الناطقة ـ التي تفعل بالقوة الفكرية ـ وقد يكون بالمتخيلة وقد يكون بالإحساس .

فالعقل والإرادة هما قطبا وجود الإنسان ، وهما مبدأ العلم والعمل . أما التعقل فيكون بأن «ترتسم في الناطقة رسوم أصناف المعقولات . فالمعقولات التي من شأنها أن ترتسم من القوة الناطقة منها المعقولات التي هي في جواهرها عقول بالفعل ومعقولات بالفعل : وهي الأشياء البريئة من المادة ؛ ومنها المعقولات التي ليست بجواهرها معقولة بالفعل ، مثل الحجارة والنبات ، وبالجملة كل ما هو جسم أو في جسم ذي مادة ، والمادة نفسها وكل شيء قوامه بها . فإن هذه ليست عقولاً بالفعل ولا معقولات بالفعل»(٧٤) . والعقل الإنساني نفسه «هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات : فهي بالقوة عقل وعقل هيولاني ، وهي أيضاً بالقوة معقولة» . «وسائر الأشياء التي في مادة ، أو هي مادة أو ذوات ما ، فليست هي عقولاً لا بالفعل ولا بالقوة ، وكلها معقولات بالقوة ، ويمكن أن تصير معقولات بالفعل . وليس في جواهرها كفاية في أن تصير من تلقاء أنفسها معقولات بالفعل . ولا أيضاً في القوة الناطقة ، ولا في ما أعطى الطبع كفاية في أن تصير من تلقاء نفسها عقلاً بالفعل . بل تحتاج أن تصير عقلاً بالفعل إلى شيء آخر ينقلها من القوة إلى الفعل . وإنما تصير عقلاً بالفعل إذا حصلت فيها المعقولات»(٧٥) . «وتصير المعقولات التي بالقوة معقولات بالفعل إذا حصلت معقولة للعقل بالفعل . وهي تحتاج إلى شيء آخر ينقلها من القوة إلى أن يصيّرها بالفعل . والفاعل الذي ينقلها من القوة إلى الفعل هو ذات ما ، جوهره عقل ما بالفعل ، ومفارق للمادة ـ فإن ذلك العقل يعطي العقل الهيولاني ، الذي هو بالقوة عقل ، شيئاً ما بمنزلة الضوء الذي تعطيه الشمس البصر . لأن منزلته من العقل الهيولاني منزلة الشمس من البصر . فإن البصر هو قوة وهيئة ما في مادة ، وهو ، من قبل أن

يبصر ، فيه بصر بالقوة ، والألوان من قبل أن تبصر ، مبصَرة مرئية بالقوة . وليس في جوهر القوة الباصرة التي في العين كفاية في أن يصير بصيراً بالفعل ، ولا في جوهر الألوان كفاية في أن تصير مرئية مبصرة بالفعل . فإن الشمس تعطي البصر ضوءاً يضاء به وتعطى الألوان ضوءاً تضاء به . فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصراً بالفعل وبصيراً بالفعل وتصير الألوان ، بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد أن كانت مبصرة مرئية بالقوة ، وكذلك هذا العقل الذي يفيد العقل الهيولاني شيئاً ما يرسمه فيه . فمنزلة ذلك الشيء من العقل الهيولاني منزلة الضوء من البصر . وكما أن البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء الذي هو سبب إبصاره ، ويبصر الشمس التي هي سبب الضوء به بعينه ، ويبصر الأشياء التي هي بالقوة مبصرة فتصير مبصرة بالفعل ، كذلك العقل الهيولاني فإنه بذلك الشيء الذي منزلته منه منزلة الضوء من البصر ، يعقل ذلك الشيء نفسه ، وبه يعقل العقل الهيولاني العقل بالفعل الذي هو سبب ارتسام ذلك الشيء في العقل الهيولاني ، وبه تصير الأشياء التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل ، ويصير هو أيضاً عقلاً بالفعل بعد أن كان عقلاً بالقوة . وفعل هذا العقل المفارق في العقل الهيولاني شبيه فعل الشمس في البصر ، فلذلك سمي العقل بالفعل . ومرتبته من الأشياء المفارقة التي ذكرت من دون السبب الأول المرتبة العاشرة . ويسمى العقل الهيولاني في العقل المنفعل . وإذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء من البصر ، حصلت المحسوسات حينئذ عن التي هي محفوظة في القوة المتخيلة معقولات في القوة الناطقة ، وتلك هي المعقولات الأولى التي هي مشتركة لجميع الناس . مثل أن الكل أعظم من الجزء وأن المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية . (و) المعقولات الأول المشتركة ثلاثة أصناف : صنف أوائل للهندسة العلمية ، وصنف أوائل

يوقف بها على الجميل والقبيح مما شأنه أن يعمله الإنسان ، وصنف أوائل تستعمل في أن يعلم بها أحوال الموجودات ـ التي ليس شأنها أن يفعلها الإنسان ـ ومبادئها ومراتبها ، مثل السموات ، والسبب الأول ، وسائر المبادىء الأخر ، وما شأنها أن يحدث عن تلك المبادىء»(٧٦)

غير أن التعقل الموصل إلى المعقولات أي إلى العلم ليس نهاية الفاعلية الإنسانية «فعندما تحصل هذه المعقولات للإنسان يحدث له بالطبع تأمل وروية وتشوق إلى الاستنباط ونزوع إلى بعض ما عقله أولاً ، وشوق إليه وإلى بعض ما يستنبطه ، أو كراهته» . والنزوع إلى ما يدركه الإنسان هو «الإرادة» . فإن كان ذلك النزوع عن إحساس أو تخيل سمي بالاسم العام وهو الإرادة ، وإن كان ذلك عن روية أو نطق في الجملة ، سمي الاختيار . وهذا يوجد في الإنسان خاصة . وأما النزوع عن إحساس أو تخيل فهو أيضاً في سائر الحيوان . وحصول المعقولات الأولى للإنسان هو استكماله . وهذه المعقولات إنما جعلت له ليستعملها في أن يصير إلى استكماله الأخير . وذلك هو السعادة»(٧٧) . وإنما يبلغ الإنسان السعادة بأفعال ما إرادية ، بعضها أفعال فكرية وبعضها أفعال بدنية ، لا بأي أفعال اتفقت بل بأفعال ما محدودة مقدرة تحصل عن هيئات ما وملكات ما مقدرة محدودة . «وذلك أن من الأفعال الإرادية ما يعوق عن السعادة . والسعادة هي الخير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلاً ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر ، وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها . والأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة . والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل . وهذه الخيرات هي لا لأجل ذواتها بل إنما هي خيرات لأجل السعادة . والأفعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور . وهي الأفعال القبيحة . والهيئات والملكات التي عنها تكون هذه الأفعال هي النقائص

والرذائل والخسائس»[٧٨] . وفيصل التفرقة بين الأفعال الخيرة الجميلة وبين الأفعال الشريرة غير الجميلة ، يكمن في مدى تقيد الإرادة بنزوع القوة النزوعية إلى ما تعلم أو تدرك . «فإذا علمت بالقوة النظرية السعادة ونصبت غاية وتشوقت [بالنزوعية][٧٩] ، واستنبطت بالقوة المروية ما ينبغي أن تعمل حتى تنال بمعاونة المتخيلة والحواس على ذلك ، ثم فعلت بآلات القوة النزوعية تلك الأفعال ، كانت أفعال الإنسان كلها خيرات وجميلة . فإذا لم تعلم السعادة ، أو علمت ولم تنصب غاية بتشوق ، بل نصبت الغاية شيئاً آخر سواها وتشوقت بالنزوعية واستنبطت بالقوة المروية ما ينبغي أن تعمل حتى تنال [بمعاونة] الحواس والمتخيلة [على ذلك] ، ثم فعلت تلك الأفعال بآلات القوة النزوعية ، كانت أفعال ذلك الإنسان كلها غير جميلة»[٨٠] .

والسعادة هي موضوع العلم المدني[٨١] . وهذا العلم «يفحص عن أصناف الأفعال والسير الإرادية ، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكون الأفعال والسير ، وعن الغايات التي لأجلها تفعل ، وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان ، وكيف الوجه في ترتيبها فيه على النحو الذي ينبغي أن يكون وجودها فيه ، والوجه في حفظها عليه . ويميّز بين الغايات التي لأجلها تفعل الأفعال وتستعمل السير . ويبين أن فيها ما هي في الحقيقة سعادة وأن منها ما هي مظنون أنها سعادة من غير أن تكون كذلك وأن التي هي في الحقيقة سعادة لا يمكن أن تكون في هذه الحياة ، بل في حياة أخرى بعد هذه الحياة وهي الحياة الآخرة ، والمظنون به سعادة مثل الثروة والكرامة واللذات إذا جعلت هي الغايات فقط في هذه الحياة . ويميز الأفعال والسنن ويبين أن التي ينال بها ما هو في الحقيقة سعادة هي الخيرات والأفعال الجميلة والفضائل وأن ما سواها هو الشرور والقبائح والنقائص وأن وجه وجودها في الإنسان أن تكون الأفعال والسنن الفاضلة موزعة في المدن والأمم على ترتيب وتستعمل استعمالاً مشتركاً . ويبين أن

تلك ليست تتأتى إلا برئاسة [تمكّن] معها تلك الأفعال والسير والشيم والملكات والأخلاق في المدن والأمم [وتجتهد] في أن تحفظها عليهم حتى لا تزول . وأن تلك الرئاسة لا تتأتى إلا بمهنة وملكة يكون عنها أفعال التمكين فيهم وأفعال حفظ ما أمكن منهم عليهم . وتلك المهنة هي الملكية والملك أو ما شاء الإنسان أن يسميها . والسياسة هي فعل هذه المهنة»(٨٢) .
والعلم المدني جزءان : «جزء يشتمل على تعريف السعادة وتمييز ما بين الحقيقة منها والمظنون به ، وعلى إحصاء الأفعال والسير والأخلاق والشيم الإرادية والخلية التي شأنها أن توزع في المدن والأمم ويميز الفاضل منها من غير الفاضل وجزء يشتمل على وجه ترتيب الشيم والسير الفاضلة في المدن والأمم ، وعلى تعريف الأفعال الملكية التي بها تمكن السير والأفعال الفاضلة ، وترتب في أهل المدن والأفعال التي بها يحفظ عليهم ما رتب ومكن فيهم . ثم يحصي أصناف المهن الملكية غير الفاضلة كم هي وما هي كل واحدة منها ، ويحصي الأفعال التي يفعلها كل واحد منها ، وأي سير وملكات يتلمس كل واحد منها أن يمكن في المدن والأمم حتى ينال بها غرضها من أهل المدن والأمم التي تكون تحت رئاستها»(٨٣) .

والأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الأولى والسعادة القصوى في الحياة الأخرى ، أربعة أجناس : الفضائل النظرية والفضائل الفكرية والفضائل الخلقية والصناعات العملية(٨٤) .

وليس أي إنسان اتفق تكون هذه الفضائل عنده عظيمة القوة . فهذه الفضائل «إنما سبيلها أن تحصل فيمن أعد لها بالطبع ، وهم ذوو الطبائع الفائقة العظيمة القوى جداً»(٨٥) . فإذا حصلت هذه في إنسان ما يبقى بعد هذا أن تحصل هذه الطبائع الجزئية في الأفراد والأمم والمدن . فكيف الطريق إلى إيجاد هذه الفضائل الجزئية في الأمم والمدن؟ الجواب أن الذي

له هذه القوة العظيمة ينبغي أن تكون له قدرة على تحصيل جزئيات هذه الفضائل في الأمم والمدن بطريقتين أوليين : التعليم والتأديب[٨٦] .

و«التعليم هو إيجاد الفضائل النظرية في الأمم والمدن» . أما التأديب فهو «طريق إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية في الأمم» . والتعليم هو القول فقط والتأديب هو أن «تعوّد الأمم والمدنيون الأفعال الكائنة عن الملكات العملية وبأن تنهض عزائمهم نحو فعلها ، وأن تصير تلك وأفعالها مستولية على نفوسهم ، ويجعلوا كالعاشقين لها . وإنهاض العزائم نحو فعل الشيء ربما كان بقول وربما كان بفعل»[٨٧] .

وتحتل العادة والتكرير ، في فلسفة التعليم والتأديب هذه ، أي في فلسفة الفارابي التربوية مكانة متميزة . وعنده أن «الفضائل والرذائل الخلقية إنما تحصل وتتمكن في النفس بتكرير الأفعال الكائنة عن ذلك الخلق مراراً كثيرة في زمان ما ، واعتياد لها . فإن كانت تلك الأفعال خيرات كان الذي يحصل لها هو الفضيلة ، وإن كانت شروراً كان الذي يحصل لها هو الرذيلة ، على مثال ما عليه الصناعات ، مثل الكتابة ، فإنّا بتكريرنا لأفعال الكتابة مراراً كثيرة واعتيادنا لها يحصل لنا صناعة الكتابة وتتمكن فينا ، وإن كان ما نكرره ونتعوده من أفعال الكتابة أفعالاً ردية تمكنت فينا كتابة سوء ، وإن كانت أفعالاً جيدة تمكنت فينا كتابة جيدة»[٨٨] . ومعنى ذلك أن الإنسان يولد «على الفطرة» بمعنى خاص هو أنه «لا يمكن أن يفطر الإنسان من أول أمره بالطبع ذا فضيلة ولا ذا نقيصة ، كما لا يمكن أن يفطر الإنسان بالطبع حائكاً ولا كاتباً ولكن يمكن أن يكون بالطبع معداً نحو أفعال فضيلة أو رذيلة بأن تكون أفعال تلك أسهل عليه من أفعال غيرها ، كما يمكن أن يكون بالطبع معداً نحو أفعال الكتابة أو صناعة أخرى بأن تكون أفعالها أسهل عليه من أفعال غيرها فيتحرك من أول أمره إلى فعل ما هو بالطبع أسهل عليه متى لم يحفزه من خارج إلى

ضده حافز . وذلك الاستعداد الطبيعي ليس يقال فيه إنه فضيلة ، كما أن الاستعداد الطبيعي نحو أفعال الحياكة ليس يقال فيه إنه حياكة ولكن متى كان استعداد طبيعي نحو أفعال فضيلة وكررت تلك الأفعال واعتيدت وتمكنت بالعادة حتى تصير هيئة تصدر عنها تلك الأفعال بأعيانها ، كانت الهيئة المتمكنة عن العادة هي التي يقال لها فضيلة . ولا تسمى الهيئة الطبيعية فضيلة ولا نقيصة وإن كانت تصدر عنها أفعال واحدة بأعيانها . وتكون الطبيعة لا اسم لها وإن سماها مسم فضيلة أو نقيصة فإنما يسميها باشتراك الاسم فقط ، لا بأن يكون معنى هذه معنى تلك . فالتي هي بالعادة هي التي عليها يحمد الإنسان أو يذم . وأما الأخرى فلا يحمد عليها الإنسان ولا يذم»(٨٩) .

وهذا الذي يثبته الفارابي في (فصول المدني) يقابل التمييز التي يضعه في (التنبيه على سبيل السعادة) بين القوة الفطرية التي يفطر الإنسان عليها من أول وجوده وبها يفعل الأفعال الجميلة أو القبيحة ، وبين الحال التي تحدث للإنسان «باكتساب» وتوجه أفعاله وجهة الجودة والخير أو الرداءة والشر ، وهي «الخلق» . وهو يضيف إلى ذلك ، في (التنبيه) ، فكرة السعي إلى غاية رئيسة هي جعل الخلق الجميل «ملكة» بحيث لا يمكن زواله أو يعسر . كما يؤكد «أن الأخلاق كلها - الجميل منها والقبيح - هي مكتسبة ، ويمكن الإنسان ، متى لم يكن له خلق حاصل أن يحصل لنفسه خلقاً ، ومتى صادف أيضاً نفسه في شيء ما على خلق ما ، إما جميل وإما قبيح ، أن ينتقل بإرادته إلى ضد ذلك الخلق . والذي به يكتسب الإنسان الخلق أو ينتقل لنفسه عن خلق صادفها عليه هو الاعتياد . وأعني بالاعتياد تكرير فعل الشيء الواحد مراراً كثيرة ، زماناً طويلاً ، في أوقات متقاربة»(٩٠) .

ويرى الفارابي أنه يعسر وجود من هو معد بالطبع للفضائل كلها ،

الخلقية والنطقية وللصنائع، إعداداً تاماً. وكذلك يبعد أن يوجد من هو معد للشرور إعداداً تاماً. «والأكثر أن كل واحد معد نحو فضيلة ما أو [عدة فضائل ما] محدودة، أو صناعة ما أو عدة صنائع محدودة، فيكون هذا معداً نحو شيء ثالث من فضيلة أو صناعة». فإذا انضافت إلى الهيئات الطبيعية والاستعدادات الأخلاق المشاكلة لها وتمكنت بالعادة كان ذلك الإنسان في ذلك الشيء أتم ما يكون وكان زوال ما تمكن فيه من الهيئات، سواء أكان هذا الذي تمكن فيه خيراً أم شراً، عسيراً. «ومتى وجد في وقت من الأوقات من هو معد بالطبع نحوالفضائل كلها إعداداً تاماً، ثم تمكنت فيه بالعادة، كان هذا الإنسان فائقاً في الفضيلة للفضائل الموجودة في أكثر الناس، حتى يكاد يخرج عن الفضائل الإنسانية إلى ما هو أرفع طبقة من الإنسان. وكان القدماء يسمون هذا الإنسان الإنسان الإلهي». وله «مضاد» يكاد يخرج عن الشرور الإنسانية إلى ما هو أكثر شراً منها. وهما طرفان وجودهما في الناس قليل أولهما معد لتدبير المدن وخدمتها، وهو الملك في الحقيقة، وثانيهما مصيره أن «يخرج عن المدن كلها»[٩١]. وهذه النظرية في الاستعدادات والعادة تعني عند الفارابي أن «الهيئات والاستعدادات الطبيعية نحو فضيلة أو رذيلة منها ما يمكن أن يزال ويُغير بالعادة زوالاً تاماً وتتمكن في النفس بدلها هيئات مضادة لها، ومنها ما يكسر ويضعف وتنقص [قوته] من غير أن يزول زوالاً تاماً، ومنها ما لا يمكن أن يزال ويغير ولا أن تنقص قوته، ولكن يمكن أن يخالف بالصبر وضبط النفس عن أفعالها، والمجاذبة والمدافعة حتى يفعل الإنسان أبداً أضداد أفعالها»[٩٢]. وهي مبدأ للقسمة التي يضعها الفارابي بين «الفاضل» وبين «الضابط لنفسه»، الفاضل الذي يفعل الأفعال الفاضلة والخيرات بما تنهضه إليه هيئته وشهوته وشوقه وهواه، والضابط لنفسه الذي يفعل الخيرات وهو يهوى الشرور ويتشوقها لكنه يجاذب هواه ويخالف بفعله

ما تنهضه إليه هيئته وشهوته وهواه ويفعل الخير وهو متأذ بفعله . فهذان النمطان من «الفاعلين» لهما مكانة جوهرية لا في فعل ما توجبه «السنة» من أفعال شرعية وإنما أيضاً في محاربة الشرور في المدن . ذلك أن «الشرور تزال عن المدن إما بالفضائل التي تمكن في نفوس الناس ، وإما أن يصيروا ضابطين لأنفسهم . وأي إنسان لم يمكن أن يزال الشر الكائن عنه بفضيلة تمكّن في نفسه ولا بضبط نفسه أخرج عن المدن»(٩٣) .

ويفصل الفارابي في طرق تعلم الفضائل النظرية والفضائل العملية ويقرن مبدأ (العادة) بطبيعة الأقاويل وطرقها من برهانية وإقناعية وانفعالية وتخييلية .

وهكذا نجد عنده أن العلوم النظرية «إما أن يعلمها الأئمة والملوك ، وإما أن يعلمها من سبيله أن يستحفظ العلوم النظرية» . وذلك يكون بأن يعرفوا مقدمات العلوم النظرية وأصناف أحوال هذه المقدمات وترتيبها ، وبأن يعوّدوا استعمال الطرق المنطقية ، وأن يؤخذوا بالتعلم من صباهم «على الترتيب الذي ذكره أفلاطن» مع سائر الآداب إلى أن يبلغ كل واحد منهم أشده . ثم يجعل الملوك منهم في مراتب الرياسة يترقون فيها حتى يبلغوا مرتبة الرياسة العظمى . وهذا طريق تعليم الخاصة الذين سبيلهم أن لا يقتصر بهم في معلوماتهم النظرية على ما يوجبه بادىء الرأي المشترك .

وطريق تعلم الأشياء النظرية هي «الطرق الإقناعية» ، وبعضها يمكن أن يفهم بطريق «التخييل» . وهي المبادىء القصوى والمبادىء التي ليست جسمانية . فإن تلك ينبغي أن يفهم (العامة) مثالاتها ، وإن تمكن في نفوسهم بطريق الإقناعات . وكل هذا يفضي إلى الفضيلة النظرية .

أما طريق تعلم الفضائل العملية والصناعات العملية «فبأن يعوّدوا أفعالها . وذلك بطريقين : أحدهما بالأقاويل الإقناعية والأقاويل الانفعالية

وسائر الأقاويل التي تمكن في النفس هذه الأفعال والملكات تمكناً تاماً حتى يصير نهوض عزائمهم نحو أفعالها طوعاً» . وذلك ممكن باستعمال الصنائع المنطقية وبالتعود على هذه الأفعال والملكات . «والطريق الآخر هو طريق الإكراه» ، وتلك تستعمل مع المتمردين العاصين من أهل المدن والأمم الذين ليسوا ينهضون للصواب طوعاً من تلقاء أنفسهم ، ولا بالأقاويل . وكذلك من تعاصى منهم على تلقي العلوم النظرية التي تعاطاها(٩٤) . وإذا كانت وظيفة الملك أو صناعته هي تأديب الأمم وأهل المدن وحملهم على ممارسة الفضيلة ، فإنه يلزمه ، لهذا التأديب استعمال طائفتين من المؤدبين : طائفة يستعملهم في تأديب من يتأدب منهم طوعاً ، وطائفة يستعملهم في تأديب من سبيله أن يؤدب كرهاً ، تماماً كما هو السبيل في تأديب الصبيان والأحداث فإن مؤدبهم أو معلمهم يؤدب بعضهم بالرفق والإقناع وبعضهم كرهاً على تفاوت في قدر عظم التأديب والتقويم . وعلى هذا الأساس يحتاج الملك لتعليم الأمور النظرية إلى طرق البرهان اليقينية . لكن يمكن أن يلتمس في ذلك الطرق الإقناعية بأن يوقع التصديق بها عن طريق التمثيل أو التخييل بحيث تجعل مشتركة لجميع الأمم والمدن ، إن عن طريق الأقوال الانفعالية والخلقية (التي تخشع منها نفوس المدنيين وتذل وترق وتضعف) ، أو «تقوى لها نفوس المدنيين وتعز وتقسو وتحنو» ، وذلك بحسب توجه تلك إلى «الفاضلين» وتوجه هذه إلى «المضادين» . «ثم بعد ذلك ينظر (الرئيس الأول في المدن) في أصناف الأمم أمة أمة ، وينظر فيما وطنت له تلك الأمة بالطبع المشترك من الملكات والأفعال الإنسانية ، حتى يأتي على النظر في الأمم كلهم أو أكثرهم ، وينظر فيما سبيل الأمم كلهم أن يشتركوا فيه . وهو الطبيعة الإنسانية التي تعمّهم . ثم ما سبيل كل طائفة من كل أمة أن تخص به فيميز هذه كلها وتحصل بالفعل . (ثم) الأشياء التي سبيلها أن تقوم بها أمة أمة من الأفعال والملكات ويسددوا فيها نحو

السعادة ، ثم عدد ذلك بالتقريب ، وأي أصناف الإقناعات ينبغي أن تستعمل معهم ، وذلك في الفضائل النظرية والفضائل العملية . فيثبت ما لأمة على أمة حيالها بعد أن يقسم أقسام كل أمة وينظر هل يصلح أن تستحفظ طائفة منهم العلوم النظرية أم لا؟ وهل فيهم من يستحفظ النظرية الذائعة أو النظرية المخيلة» . فإذا تم تمييز الطوائف القادرة على أن تستحفظ ما ينبغي أن يعلم للأمة وأهلها بما تملك من فطرة وعلم وقوة على جودة الاستنباط وعلى القيام بنصرة ما تستحفظ ومناقضة ما ضاده تعليمه ، استعمل أهل هذه الطوائف في تأديب الأمم طوعاً أو كرهاً ، طوعاً بما فيهم من فضيلة فكرية ، وكرهاً بما يفضل أن يحصلوه من فضيلة «حربية» .ومعنى ذلك أن التأديب يكون بوجهين ، وجه يستعمل في تأديب الأمة طوعاً ، ووجه يستعمل في تأديبها كرهاً . وكل وجه تقوم به طائفة إن لم يتوافر الوجهان في طائفة واحدة . وبذلك تحصل في الأمم والمدن الأشياء الإنسانية الأربعة (النظرية والفكرية والخلقية والعملية) التي بها ينالون السعادة القصوى(٩٥) .

ولا يفوت الفارابي أن ينتبه إلى أن تعليم جمهور الأمم وأهل المدن ينبغي أن يلتفت إلى واقعة أساسية هي أن «الأمم وأهل المدن منهم من هو خاصة ومنهم من هو عامة» . العامة يقتصرون في علومهم النظرية على ما يوجبه بادىء الرأي المشترك . والخاصة هم الذين لا يقتصرون في علومهم النظرية على بادىء الرأي المشترك ، وإنما يعتقدون ما يعتقدونه ويعلمون ما يعلمونه عن مقدمات تُعُقِّبت غاية التعقب . أما الرئاسة المدنية فهي للخاصي لا للعامي . وأخص الخواص هو الرئيس الأول الذي هو أكمل الخواص وأجدر بأن يتقلد رئاسة المدينة الأولى . لأن عنده من العلم العلم الذي يحتوي على المعقولات ببراهين يقينية ، بينما الباقون عامة وجمهور ليس لديهم ولا يصلح لتعلمهم إلا الطرق الإقناعية والتخيلات(٩٦) . وهذا

تأكيد لنظرية الفارابي في القول إن كل تعليم يلتئم بشيئين : بتفهيم ذلك الشيء الذي يتعلم وإقامة معناه في النفس ، ، ثم بإيقاع التصديق بما فهم وأقيم معناه في النفس . و«تفهيم الشيء على ضربين : أحدهما أن تعقل ذاته ، والثاني بأن يتخيل بمثاله الذي يحاكيه . وإيقاع التصديق يكون بأحد طريقين : إما بطريق البرهان اليقيني وإما بطريق الإقناع»(٩٧) . والرئيس الكامل هو الذي «تحصل له العلوم النظرية وتكون له قوة على استعمالها في كل من سواه بالوجه الممكن فيه» ، أي هو الذي تحصل له الفضائل النظرية والفضائل العملية ببصيرة يقينية وتكون له قدرة على إيجادها جميعاً في الأمم والمدن بالوجه والمقدار الممكنين في كل واحد منهم ، أي باستعمال براهين يقينية وطرق إقناعية وطرق تخيلية إما طوعاً أو كرهاً ، كما مر(٩٨) . والرئيس الكامل ، في هذا ، ليس إلا الفيلسوف الكامل ، لأن الفيلسوف وحده هو الذي تكتمل فيه الفضائل النظرية والفضائل العملية ، وهو الذي يحرص على إيجاد الفضائل جميعاً في الأمم والمدن . ولهذا كان الفيلسوف هو أجدر الناس بوضع النواميس التي تضمن تحقيق شرائط السعادة لأهل المدن . وليس يستحق اسم الفيلسوف الحقيقي أو الرئيس الأول إلا من كانت لديه الفلسفة على الحقيقة . أما من تحصل لديه العلوم النظرية من غير أن يكون قادراً على إيجاد الأفعال الفاضلة أو الجميلة في غيره فهو فيلسوف باطل أو مزوّر أو بهرج(٩٩) .

إن الفارابي هنا يضع نصب عينيه تجربة أفلاطون الفلسفية ذات الوجهة السياسية ، فليست مهمة الفلسفة أن تنحصر في دراسة الوجود والموجودات كما يمكن أن يظن لأول وهلة وإنما مهمتها أن تنخرط في الزمان وأن تدخل المدينة لإصلاح عالم الإنسان الذي أفسده الزمان نفسه . إن على الفيلسوف أن يدخل في صراع مع هذا العالم الفاسد الذي جاء إليه ، وعليه أن يستجيب لكل دعوة إصلاح توجه إليه بقصد تحقيق أكبر قدر من

السعادة في المدينة وبقصد تمثّل أهل المدينة جميع الأشياء الفاضلة الجميلة . وقد وجد الفارابي أن المهمة عسيرة جداً . ذلك أن العالم الذي كان يتحرك فيه قد بدا له عالماً مضاداً تماماً لما ينبغي أن يكون عليه . صحيح أن الشرائط التي ذكرها أفلاطون ورأى الفارابي نفسه أنها ضرورية للمصلح ـ نعني أن يكون جيد الفهم والتصور للشيء ، حفوظاً وصبوراً على الكد الذي يناله في التعلم ، محباً للصدق وأهله والعدل وأهله ، غير جموح ولا لجوج فيما يهواه ، غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح ، ورعاً ، سهل الانقياد للخير والعدل الخ . . .(١٠٠) ـ صحيح أنها يمكن أن تكون على قدر كبير من الفاعلية والتأثير في توجيه المدينة وأهلها نحو الفضيلة ، غير أن القوى الثانوية في الإنسان قد أسرفت وحققت إنجازات ضخمة بأن رفعت مدناً وأقامت جماعات أكسبت أهلها هيئات نفسانية رديئة وأفعالاً مؤذية فاسدة . ولقد نظر الفارابي حوله فلم ير أثراً لأية مدينة فاضلة ، إنه لم يرَ إلا «مضادات المدينة الفاضلة» : المدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة ، والمدينة المتبدلة والمدينة الضالة(١٠١) . ويبدو أنه يئس من أية محاولة إصلاحية لهذه المدن فاكتفى بوصفها وصفاً دقيقاً يكشف عن حس نقدي سياسي عميق ، دون أن يفصل مع ذلك في وسائل إخراج هذه المدن من الحالة التي تردت فيها رغم أنه اشترط في الفيلسوف الحقيقي (الفعل) وإحداث التأثير والتغيير في الآخرين لا مجرد الارتداد إلى ذاته العالمة فحسب . ومن الواضح الجليّ أن الفارابي يفصل في (مضادات المدن الفاضلة) أكثر مما يفصل في المدن الفاضلة نفسها . لا شك أنّ ذلك يصلح لأن يكون طريقة يمكن اللجوء إليها للتعريف بهذه المدن لكنه يشير بالدرجة الأولى إلى أن عالمه وزمانه غارقان في الرذيلة قبل كل شيء ، وأن الخلاص لا يكون في نهاية الأمر إلا في اعتزال هذا الزمان والهروب إلى عالم الأزل الثابت . والواقع أن وصف الفارابي للمدينة الفاضلة وأهلها لا يحيلنا إطلاقاً

إلى المدينة والجماعة الأرضيين وإنما يحيلنا إلى عالم مفارق تماماً . فمن شاء تكرار الأفعال التي تنال بها السعادة ومن شأن المواظبة عليها لدى أهل المدينة الفاضلة ، أن يصير النفس إلى حد من الكمال تستغني معه عن المادة فتحصل متبرئة منها ، غير متجسمة وبلا أعراض جسمية بحيث لا يمكن أن يقال عنها إذ ذاك «إنها تتحرك ولا إنها تسكن»[١٠٢] . لا شك أن هذه الحالة تؤدي إلى الخلود لكنها أيضاً وقبل ذلك حالة الفضلاء «النابتة» الذين تميزوا وتفردوا بأفعالهم الفاضلة عن جميع أهل المدن الضالة ، حالة أولئك الذين انتهى بهم الطواف إلى اليأس من عالم الأرض والإنسان والزمان وباتوا لا يرون من مخرج لهم إلا في العودة إلى طريق «المفارقة» و«الاتصال» بالعقل الفعال باعتبار أن ذلك يحقق لصاحبه السعادة القصوى التي لا يعتورها تغيير أو تبدل . ولا شك أن من واجبنا هنا وضع التساؤل التالي : هل يمثل موقف الفارابي ، هذا ، النهائي ، أثراً من آثار نظرية «الاتصال» القديمة أم أنه ليس إلا نهاية لتجربة سياسية أليمة شبيهة بصورة أو بأخرى بتجربة أفلاطون نفسه ؟

لا شك أن التعليم الفلسفي الذي تلقاه الفارابي يسمح بفرض وقوعه تحت تأثير نظرية الاتصال بالعقل الفعال . غير أن من الأرجح في رأينا أن يكون الفارابي قد عانى من المشكلة السياسية في آخر حياته . وعلى الرغم من أن المعطيات التاريخية بصدد هذه النقطة ضحلة جداً إلا أنها توحي ببعض الفرضيات الممكنة . وأول ما نلاحظه هنا هو أن الفارابي قد شرع في السنوات الأخيرة من عمره في كتابة مؤلفاته السياسية ، وخاصة (السياسة المدنية) و(آراء أهل المدينة الفاضلة) ، التي ذكر أنها كتبت في حدود عام ٣٣٠ هـ ، مع وفوده على بلاط سيف الدولة الحمداني صاحب حلب . ويبدو لنا من خلال ما روي من أمر دخوله على بلاط سيف الدولة أن هذا الدخول يشير إلى أنه كان «مدعواً» مرموقاً إلى هذا المجلس لا أنه

مجرد سائل يتذلل ويرجو للدخول على الأمير . وفي ظننا أن سيف الدولة نفسه قد دعاه إلى بلاطه ليستنير بآرائه السياسية وليتخذ منه موجهاً سياسياً . فإذا كان ذلك كذلك فمعناه أن الفارابي قد كتب (السياسة المدنية) و(آراء أهل المدينة الفاضلة) لهذا الغرض ، نعني تعليم سيف الدولة الفلسفة السياسية المؤسسة على الفلسفة النظرية . ولا ندري هل كان للفارابي طموح سياسي من نوع ذاك الطموح الذي كان لأفلاطون حين قام برحلاته ومغامراته المشهورة الخطيرة أم لا! لكن الأرجح هو أن يكون قد بنى آمالاً كباراً على اتصاله بسيف الدولة بحيث كان يرجو على الأقل أن تتجسد في هذا الأمير فلسفته السياسية فتجعل من دمشق التي قضى فيها سنوات حياته الأخيرة المدينة الفاضلة التي كان يتصور . غير أنه يبدو أن الحس العملي المشخص والحياة العسكرية المقاتلة التي كان يحياها سيف الدولة بسبب حروبه المتصلة مع الروم لم يستجيبا كثيراً للفلسفة التي كان الفارابي يدعو إليها فاكتفى سيف الدولة بمجرد الاستماع إليه وضمه إلى مجلسه والاستئناس به وبعلمه وفنه دون أن يذهب فيما يبدو إلى أبعد من ذلك . واكتفى الفارابي من جانبه بهذا الدور محبذاً العزلة والابتعاد عن الحياة العامة بحيث لا يرى ، كما ذكر عنه في سنواته الأخيرة بدمشق إلا عند مجمع مياه أو مشتبك رياض ، مكتفياً بالدريهمات اليسيرة التي جعلها له سيف الدولة ليقيم حياته الزاهدة المتطلعة على الدوام وباضطراد إلى أرض بعيدة عن تلك التي كانت تتحرك عليها قدماه ، أرض لا تطؤها أقدام أهل المدن الجاهلة وتبعد مساكنها عن «مساكن المضادين» .

خاتمـــــــة :

هل يمكن الزعم أن تجربة الفارابي الفلسفية قد أخفقت؟ أغلب الظن أن هذا هو المصيرالزمني الذي انتهت إليه . ولعل عدم الاستماع إلى

الفلسفة هو الذي جعله يفسح مجالاً متنامي الاتساع للملة القائمة على الشرع كطريق إقناعي تخييلي ناجع يمكن أن يحقق الإصلاح المدني. لكنه يصعب علينا أن نذهب إلى القول إن الفارابي قد سلم بهزيمة الفيلسوف. فنحن وإن مال بنا الظن إلى القول إن التجسد الجماعي للفلسفة لم يتحقق كما كان الفارابي يشتهي، إلا أننا نظل نعتقد بأن فلسفته قد أدت مع ذلك دوراً شخصياً حاسماً خلف آثاره في عقول كبيرة معروفة تماماً جاءت بعده وما زال يشكل عقولاً كثيرة حتى أيامنا هذه. غير أن الدرس العظيم الذي تقدمه لنا هذه التجربة يتمثل في طبيعة التجربة الفلسفية الفارابية بالذات. إن هذه التجربة تعلمنا أن الفلسفة ـ وهي ظاهرة ملازمة لكل أمة بلغت درجة الرقي الإنساني ـ لا بد لها أن تتجه نحو الإنسان لتبين له على وجه التحديد عن موضعه في العالم ولكي تدله على السعادة، ثم لتتجه بعد ذلك نحو المدينة المجتمعية لتقيم بناءها على العدالة. وهذه التجربة تعلمنا، قبل كل شيء وبعد كل شيء، أن الفلسفة لا يمكن أن تتحرك إلا على أرض العلم التي تنمو عليها وتغتذي منها، فهي بالضرورة معاصرة ومتطورة. أما الإسهام الذي يجعل من الفارابي فيلسوفاً لا ينتمي إلى العرب فحسب ولا إلى المسلمين فحسب وإنما إلى هؤلاء جميعاً وإلى الإنسانية جمعاء، فهو وقفته «الإنسانية المركز» إطلاقاً وجهده الذي لا يتزعزع في أن ينشط من أجل دائرة الإنسانية الكبرى لا من أجل جماعة محددة من بني الإنسان ينتمي هو شخصياً إليها بمذهبه أو بدمه. لقد كان الفارابي ذا نزعة إنسانية كونية شمولية تخطى بها جميع الأطر والحواجز التي من شأنها أن تعرقل وحدة الإنسانية. هذا على الرغم من تسليمه بالتمايز بين الأمم (التي تشتمل عليها الجماعة الإنسانية الكاملة على الإطلاق) بأشياء طبيعية كالخلق والشيم الطبيعية، وبأشياء وضعية كاللسان أو اللغة التي تكون بها العبارة[١٠٣]. والواقع أن هذه الاختلافات

الأمية التي ترجع لأسباب موضوعية متباينة لا يمكن أن تعرقل في رأي الفارابي بناء الجماعة الإنسانية العظمى أو الكاملة التي تنشد تحقيق السعادة لكل أبناء المعمورة ـ والسعادة هي الخير على الإطلاق ـ لأن الناس جميعاً يشتركون في القوى الطبيعية نفسها التي هم بها يكسبون الإنسانية الناطقة أو العاقلة ، كما أنهم يتجهون بقواهم نحو الكمالات ذاتها . إن النظرية الأنتروبولوجية الفارابية ، وهي النظرية التي ترد الإنسان إلى أصل واحد وتدير وجوده وقواه على الأسس نفسها وعلى المحور نفسه ، كما تجعل منه موجوداً حراً قابلاً للتشكل والتغير بتعلم عادات جديدة واكتساب أخلاق لم تكن فيه سابقاً ، هي التي تجعل الفارابي يتجه باهتمامه إلى الإنسانية جمعاء ، بحيث لا يقف عند أمة محددة أو مدنية مجتمعية ضيقة .

لا شك في أن الرواقيين قديماً قد نظروا إلى الإنسان هذه النظرة ، كما لا شك في أن الإسلام ينحو هذا المنحى نفسه ، لكن تصور الفارابي للأمة الفاضلة من خلال «المعمورة كلها من الأرض» يظل بالدرجة الأولى نتيجة طبيعية لمنطقه الذي يفرض اشتراك الناس جميعاً في القوى النفسانية عينها ، ويميز الإنسان إطلاقاً بقوة ترقى فوق جميع القوى الطبيعية هي القوة الناطقة أو العاقلة . وأياً ما كان المصدر الذي ألهم الفارابي هذه النظرية فإن من المؤكد أن هذا الموقف يضعه بين الرجال الذين قضوا عمرهم في سبيل عالم وإنسانية بلا حدود . نعم ، لقد كان الفارابي بحق واحداً من أولئك الذين كافحوا من أجل تحطيم الأطر الضيقة التي تفصل بين بني الإنسان ، والخروج من المنغلق إلى المنفتح دون أن يتنكروا لجذورهم الثقافية أو يفقدوا الاتصال بها . وإنه لمن لمؤكد أننا نستطيع أن نعتبر الفارابي ، إن بسبب تلك الدروس التي لقنتنا إياها تجربته الفلسفية أو بسبب نزعته الإنسانية الكونية ، فيلسوفاً راهناً معاصراً من الطراز الممتاز الأصيل .

الحـــــواشي

١) ابن خلكان : وفيات الأعيان (تحقيق د . إحسان عباس) جـ ٥ ، الترجمة رقم ٧٠٦ ، ص ١٥٣ .

٢) أبو الفلاح الحنبلي : شذرات الذهب ، جـ ٢ ، ص ٣٥٠ .

٣) كلمة لابن سبعين أوردها L. Massignon في Recueil de textes, Paris, 1929, p. 129

٤) أبو حامد الغزالي : تهافت الفلاسفة ، المقدمة الأولى ، وكتاب (المنقذ من الضلال) .

٥) ابن خلكان : المصدر المذكور سابقاً ، ص ١٥٣ .

٦) جمال الدين القفطي : تاريخ الحكماء (ليبتزغ ، ١٩٠٣) ، ص ٢٧٧ .

٧) ظهير الدين البيهقي : تتمة صوان الحكمة ، ورقة ٩ من المخطوطة .

٨) الفارابي : إحصاء العلوم (ط ٣٠ ، القاهرة ١٩٦٨) ، ص ٥٤ .

٩) الفارابي : كتاب الحروف (تحقيق محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت) ،ص ١٣١ .

١٠) المصدر نفسه ، ص ١٣٢ .

١١) المصدر نفسه ، ص ١٣٣ .

١٢) الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة (مجموع «رسائل الفارابي» ، حيدر آباد ، ١٣٤٥ هـ) ، ص ٢٢ .

١٣) المصدر نفسه ، ص ٢٤ .

١٤) المصدر نفسه ، ص ٢٥ .

١٥) انظر مقدمة محسن مهدي لكتاب (الحروف) للفارابي ، دار المشرق ، ١٩٧٠ ، ص ٤٤ ـ ٤٥ .

١٦) أبو حيان التوحيدي : الإمتاع والمؤانسة ، جـ ١ ، ص ١٠٧ ـ ١٢٨ .

١٧) الفارابي : إحصاء العلوم ، ٥٧ .

١٨) الفارابي : كتاب الحروف ، ص ١٣٥ ـ ١٣٦ .
١٩) الفارابي : المصدر نفسه ، ص ١٣٧ ـ ١٣٨ .
٢٠) المصدر نفسه ، ص ١٣٨ ـ ١٤٣ .
٢١) المصدر نفسه ، ص ١٤٧ .
٢٢) المصدر نفسه ، ص ١٤٨ .
٢٣) المصدر نفسه ، ص ١٤٩ .
٢٤) المصدر نفسه ، ص ١٥٠ .
٢٥) المصدر نفسه ، ص ١٥٠ ـ ١٥١ .
٢٦) المصدر نفسه ، ص ١٥٢ ـ ١٥٣ .
٢٧) الفارابي : التنبيه ، ص ٢٢ .
٢٨) المصدر نفسه ، ص ٢٣ .
٢٩) المصدر نفسه ، ص ٢٥ ـ ٢٦ .
٣٠) الفارابي : إحصاء العلوم ، ص ٦٧ .
٣١) المصدر نفسه ، ص ٦٨ .
٣٢) المصدر نفسه ، ص ٧٤ .
٣٣) المصدر نفسه ، ص ٧٤ .
٣٤) المصدر نفسه ، ص ٧٦ .
٣٥) المصدر نفسه ، ص ٧٧ .
٣٦) ابن جني : الخصائص ، جـ ١ ، ص ٤٠ .
٣٧) الفارابي : ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة (مبادىء الفلسفة القديمة ، القاهرة ، ١٩١٠) ، ص ١١ .
(٣٨) المصدر نفسه ، ص ١١ .
٣٩) المصدر نفسه ، ص ١٢ .
٤٠) المصدر نفسه ، ص ١٢ .
٤١) المصدر نفسه ، ص ١٣ .
٤٢) المصدر نفسه ، ص ٢ـ٣ .

٤٣) الفارابي : كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين (بيروت ، دار المشرق ، ١٩٦٨) ص٨٠ .
٤٤) رسائل الكندي الفلسفية : (رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى) ، جـ ١ ، ص ٩٧ـ١٠٤ .
٤٥) ابن خلكان : وفيات ، جـ ٥ ، ص ١٥٣ .
٤٦) الفارابي : كتاب الجمع ، ص ١٠٢ .
٤٧) المصدر نفسه ، ص ١٠١ .
٤٨) المصدر نفسه ، ص ١٠٢ـ١٠٣ .
٤٩) المصدر نفسه .
٥٠) المصدر نفسه ، ص ١٠٤ .
٥١) المصدر نفسه ، ص ١٠٦ .
٥٢) المصدر نفسه ، ص ١١٠ .
٥٣) المصدر نفسه ، ص ١١٠ .
٥٤) الفارابي : عيون المسائل (في مجموعة «مبادىء الفلسفة القديمة») القاهرة ، ١٩١٠) ، ص ١ .
٥٥) الفارابي : رسالة في العقل(طبعة موريس بويج ، بيروت ١٩٣٨) ،ص٤ ـ ٥ .
٥٦) المصدر نفسه ، ص ٨ .
٥٧) المصدر نفسه ، ص ٨ ـ ٩ .
٥٨) المصدر نفسه ، ص ١٢ وما بعدها .
٥٩) الفارابي : عيون المسائل ، ص ٤ .
٦٠) المصدر نفسه ، ص ٤ .
٦١) المصدر نفسه ، ص ٥ .
٦٢) المصدر نفسه ، ص ٦ .
٦٣) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة(تحقيق أ . نادر ، بيروت ١٩٦٨) ،ص ٦١ .
٦٤) المصدر نفسه ، ص ٦١ ـ ٦٢ .
٦٥) الفارابي : عيون المسائل ، ص ٨ .

٦٦) الفارابي : السياسة المدنية أو مبادىء الموجودات (تحقيق فوزي نجار ، بيروت ١٩٦٤) ، ص ٦٢ .
٦٧) نفس المصدر : ص ٦٧ .
٦٨) الفارابي : تحصيل السعادة ، ص ١٥ .
٦٩) المصدر نفسه ، ص ١٥ ـ ١٦ .
٧٠) المصدر نفسه ، ص ١٥ ـ ١٦ .
٧١) الفارابي : إحصاء العلوم ، ص ١٢٤ ـ ١٢٨ ، (كتاب الملة) ، تحقيق محسن مهدي ، بيروت ١٩٦٨ ، ص ٥٢ ـ ٥٣ .
٧٢) الفارابي : تحصيل السعادة ، ص ١٦ .
٧٣) الفارابي : كتاب الله ، ص ٦١ ـ ٦٣ .
٧٤) االفارابي : اراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١٠١ .
٧٥) المصدر نفسه ، ص ١٠١ .
٧٦) المصدر نفسه ، ص ١٠٢ ـ ١٠٣ .
٧٧) المصدر نفسه ، ص ١٠٥ .
٧٨) المصدر نفسه ، ص ١٠٦ .
٧٩) في النص المطبوع : بالنوعية ؛ وما جاء بين معقوفتين بعد ذلك إضافة من عندنا ، في ضوء النص نفسه ، ليستقيم كامل النص .
٨٠) الفارابي : أراء . . . ، ص ١٠٧ .
٨١) الفارابي : كتاب الملة (ونصوص أخرى) ، تحقيق محسن مهدي ، بيروت ، دار المشرق ، ١٩٦٨ ، ص ٥٢ .
٨٢) الفارابي : إحصاء العلوم ، ص ١٠٢ ـ ١٠٣ .
٨٣) المصدر نفسه ، ص ١٠٤ ـ ١٠٥ .
٨٤) الفارابي : تحصيل السعادة ، تحقيق جعفر آل ياسين ، دار الأندلس ، بيروت ١٩٨١ ، ص ٤٩ ـ ٧٧ .
٨٥) المصدر نفسه ، ص ٧٧ .
٨٦) المصدر نفسه ، ص ٧٨ .

٨٧) المصدر نفسه ، ص ٧٨ .
٨٨) الفارابي : فصول المدني ، تحقيق د . م . دنلوب ، مطبعة جامعة كمبردج ، ١٩٦١ ، ص ١٠٨ - ١٠٩ .

(The Fusul al-Madani of Al-Farabi, edited by D.M.Dunlop, Cambridge University Press, 1961).

٨٩) المصدر نفسه ، ص ١٠٩ - ١١٠ .
٩٠) الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٧ - ٨ .
٩١) الفارابي : فصول المدني ، ص ١١١ .
٩٢) المصدر نفسه ، ص ١١١ - ١١٢ .
٩٣) المصدر نفسه ، ص ١١٢ .
٩٤) المصدر نفسه ، ص ٨٠ .
٩٥) المصدر نفسه ، ص ٨٦ .
٩٦) المصدر نفسه ، ص ٨٨ .
٩٧) المصدر نفسه ، ص ٩٠ .
٩٨) المصدر نفسه ، ص ٨٩ - ٩٠ .
٩٩) المصدر نفسه ، ص ٩٤ - ٩٥ .
١٠٠) الفارابي : تحصيل السعادة ، ص ٤٥ ، وآراء أهـــل المدينة الفاضلة ،ص ١٢٩ - ١٣٠ .
١٠١) الفارابي : آراء . . . ، ص ١٣١ - ١٣٤ .
١٠٣) المصدر نفسه ، ص ١٣٥ .
١٠٣) الفارابي : السياسة المدنية ، ص٧٠ ، وآراء أهل المدينة الفاضلة ،ص١١٧ - ١١٨ .

هوميروس عند العرب

يعي كاتب هذا البحث كل الوعي ـ ولعل القارىء يشاركه في ذلك ـ أننا هنا بإزاء مشكلة ، بل بإزاء «صعوبة» خطيرة قد يستعصي بعض جوانبها على الحل ، وأننا أبعد ما نكون عن بحث ممتع أو حديث شيّق يدخل في باب «الغرائب» . لا شك أن غرابة بعض الوقائع ستبعث ، كما سبق لها أن فعلت ، على شكوك متفاوتة تدفع بهذه «الوقائع» نفسها إلى حقل الأسطورة . لكن الكشف عن نصوص ووثائق جديدة من شأنها أن تحث خطو البحوث والدراسات المتقدمة ، قد علَّمنا أمراً لا حدود لقيمته ، وهو أن علينا أن نعدّل موقفنا من «البداهات» ، وأن نقلل من أحكامنا «الوثوقية» ، دون أن نقع مع ذلك في تطرف النزعة «الشكية» المقيت أو في الجواب «اللاأدري» الخامل . إن البحث في الأصول البعيدة ضربٌ من الأسرار الملغزة . لكن كتاب العالم مفتوح أمامنا ، وما زال لدينا أمل في أن تصغر دائرة هذه الألغاز والأمور غير الجلية ، وأن تتسع دائرة الوضوح من كل الجهات ومن كل الأطراف .

إن هذا الضرب من النهج لا يصدق على موضوع صدقه على موضوع التراث العلمي والأدبي المنحدر إلى العرب عن الإغريق . فقد مضى زمن كان فيه الخوض في مسألة الأدب اليوناني عند العرب أمراً لا طائل وراءه . وقد سال مداد كثير من أجل حل هذه القضية ، ولكن دون جدوى ؛ حتى لقد أصبح الجواب بصددها بداهة لا يرقى إليها أي شك . فالعرب لم يعرفوا إلا تراث الإغريق العلمي والفلسفي ، وهم قد جهلوا جهلاً مطبقاً كل ما يتصل بالشعر والمسرح لأسباب متنوعة يظل أوجهها وأكثرها رجحاناً ـ نعني انبثاث العناصر الميثولوجية والدينية «الشِّرْكيّة» فيها ـ أمراً

منازعاً فيه ، لأن ادعاءً كهذا لا بد أن يفترض أن العرب قد عرفوا ، أولاً ، مؤلفات هوميروس الشعرية في أصلها اليوناني معرفة حقيقية كافية ، وأنهم ، ثانياً ، قد نبذوها لمعارضتها للمقررات العقيدية وللحساسية الدينية الإسلامية ـ وهذا أمر لم تقم عليه حتى الآن أية بيّنة . ثم إنه ينبغي أن يكون منا على بال أن العرب لم يترددوا في نقل بعض النصوص الفلسفية اليونانية التي لا تخلو من عناصر محرمة دينياً من شأنها أن تشكل ، بصورة قبلية ، خطراً على الاعتقاد الديني . وهذا أمر يعرفه تماماً كل من واكب دراسة علوم الأوائل عند العرب ، وخاصة الفلسفية منها . وإذا كان ثمة تقرير يمكن أن يكون مشروعاً بإزاء وضع كهذا فهو ، على وجه التحديد ، التقرير التالي : إننا لا نعرف ، حتى اللحظة الراهنة ، هل نُقل الشعر اليوناني إلى اللغة العربية أم لم ينقل؟ والذي يبدو ، حتى الآن ، أن العرب لم يعرفوا (الإلياذة) و (الأوديسية) كما أنهم لم يعرفوا الأعمال المسرحية اليونانية ، وليس ثمة أي طائل ولا مسوغ وراء أي تقرير سالب تماماً يضيع وقت الباحثين وجهودهم في البحث عن أسرار وأسباب هذا الجهل أو ذاك «الغياب» للأدب اليوناني من عالم العرب الكلاسيكي .

ومع ذلك كله فإننا نستطيع الآن أن نعدّل من هذا الموقف التقليدي تعديلاً مهماً لنقرر دون لبس أو غموض أن العرب قد عرفوا ، على الحقيقة ، شيئاً من أشعار هوميروس . وليست المشكلة الأولى والجوهرية هي في أن تكون هذه الأشعار لهوميروس نفسه أو أن تكون منحولة عليه ـ فنحن نعلم أن بعض «الناقدين الهوميريين» يشككون في نسبة (الإلياذة) و (الأوديسية) نفسيهما إلى هوميروس بينما يذهب بعضهم الآخر إلى أبعد من ذلك بكثير حيث يتساءل عن حقيقة وجود هوميروس نفسه! ـ ولكن المشكلة الأولى والجوهرية تدور حول نقل «الشعر اليوناني» ذاته إلى العربية . وهذه هي القضية التي نود أن نفحصها ههنا .

ومن واجبنا أن ننوه بأن هذا البحث سيقتصر على إيراد الدليل من «الجانب العربي» فقط . أما الفرضية التي ستتاح لنا فرصة الإلماع إليها ، والتي تتصل بحقيقة هذا الشعر وهويته ، فلن تكون أكثر من مجرد «تخمين» في الوقت الحاضر ، لا نتعلق بها ولا نتبري للدفاع عنها ولدعمها في أية صورة من الصور . إن كل ما نرجوه هو أن يتصدى بعض «الباحثين الهلّينين» لقضية هذا الشعر فيساعد على تحقيق أصوله . وإذا حدث أن تطرقنا ههنا لـ «الجانب الهلّيني» من المسألة فلن يكون ذلك إلا عرضاً وعلى سبيل الظن .

نقول إذن إن العرب قد نقلوا ، على الحقيقة ، شيئاً من أشعار هوميروس . ونحن نستطيع الآن أن نقرأ هذه الأشعار منقولة إلى مقطّعات نثرية عربية ترجمت من اليونانية إلى العربية في النصف الأول من القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) . ولقد حفظ لنا هذه الأشعار أبو سليمان المنطقي السجستاني المتوفى بعد عام ٣٩١ للهجرة[١] في كتابه (صوان الحكمة) ، وهو كتاب ما زال حتى الآن مفقوداً ، غير أن مؤلفاً مجهولاً معاصراً للسهروردي ، المقتول عام (٥٨٦/١٩٩١) ، قد صنّف منه (منتخباً) متوافراً لدينا في مخطوطات عدة[٢] ، رأى أن يثبت فيه «تواريخ الحكماء وأساميهم وبعض كلامهم وأخلاقهم» ، فانتخب «من كتاب (صوان الحكمة) ذكر القدماء» ، وأثبت «في آخره كتاب (تتمة صوان الحكمة) للإمام الفاضل ظهير الدين أبي الحسين بن أبي القسم البيهقي» ، ووضع في آخره رسالة له سماها (إتمام التتمة) ذكر فيها «أشعار المتأخرين من الحكمـــــاء»[٣] . وهذا (المنتخب) يظل برغم عيوبه ذا قيمة كبرى لن يتخطاها إلا الكشف عن مؤلَّف السجستاني نفسه . ولا تكمن قيمته في عرضه لجوانب من المذاهب العلمية والفلسفية اليونانية ولشذرات من أقوال المتقدمين والمتأخرين استقاها المؤلف الفيلسوف حيناً من نصوص أصلية

وحيناً آخر من مؤلفات هلّنية متأخرة ، فحسب ، ولكن أيضاً وبصورة خاصة في «الأوراق» التي كرسها لأدباء وشعراء اليونان الذين يورد لهم بعض الشذرات . فنحن نلتقي فيه بوجوه أدبية إغريقية لامعة من أمثال سوفوكليس وسيمونيدس وبندارس وديموستين وتوسيديد واسخيلوس وأوريبيدس ، بالإضافة إلى هوميروس الذي يحظى ، لحسن الحظ ، بكبير اهتمام المؤلِّف والمنتخِب على حد سواء إذ يكرسان له صفحات عدة ذات خطورة عظمى من وجوه كثيرة . أما أصحاب الأسماء الأخرى فلا نجد في ما أورده صاحب (المنتخب) دلالة خاصة يمكن أن يكون لها كبير فائدة في تعريفنا بالأدب اليوناني . ومن المؤكد أن (صوان الحكمة) نفسه يشتمل على وثائق ومعلومات أدبية أوفر وأغنى من تلك التي نجدها في (المنتخب) .

والذي يهمنا هنا هو هوميروس على وجه التحديد . ولا يكتسب (المنتخب) من السجستاني دلالة خاصة ، في إطارنا هذا ، إلا عند محاولة التعرف على هذا الشاعر الحكيم . وليس ثمة شك في أن نص السجستاني أغنى النصوص العربية التي نعرفها على الإطلاق من حيث الدلالة على هوميروس ، إذ إن الإشارات الهوميرية في المؤلفات العربية القديمة نادرة جداً لا تكاد تتجاوز «كلمات» قليلة تتكرر مراراً وينسب إلى هوميروس قولها . وهي في الغالب «حكم» تضرب «أمثالاً» . ومن المعروف أن جزءاً مهماً من الحكمة اليونانية ـ فضلاً عن حكم الأمم القديمة الأخرى ـ قد نقل إلى العرب وانتشر انتشاراً واسعاً في صورة «نوادر» و«حكم» و«أمثال» و«كلمات» و«نكات» لقيت عندهم استحساناً كبيراً وولعاً يمكن ، رغم الصعوبة ، وعلى وجه التقريب ، دراسة أسبابه(٤) . كما أن من المؤكد أن الجزء الحي من التراث الفلسفي اليوناني في الأوساط العربية الواسعة لم يكن على الإطلاق هو الجزء المنطقي المنظم الذي رتبه «الفلاسفة

المحترفون» من أمثال الكندي والفارابي والرازي وابن رشد ، في مؤلفاتهم المعروفة ، وإنما كان هذا الجزء من الحكمة اليونانية - وغير اليونانية - الذي نقل في صورة أمثال وحكم من شأنها أن تروع النفس وتثير الحساسية العربية إثارة حسنة . وقد كان هوميروس أحد هؤلاء الحكماء الذين نسبت إليهم أقوال ذهبت أمثالاً لكنها ، كما قلنا آنفاً ، أقوال قليلة جداً لم تكن كافية لأن تعرّف العرب بشخصية هوميروس وأعماله . وربما أمكن القول إن ترجمة كتاب (الشعر) لأرسطو قد جعلت هوميروس وجهاً أو على الأقل اسماً مألوفاً لدى العرب في القرن الثالث الهجري والقرون التي تلت هذا القرن ، وذلك بسبب تكرار اسمه في هذا الكتاب فضلاً عن كتب أرسطو الأخرى المترجمة وخاصة كتابي (السياسة) و(الأخلاق إلى نيقوماخوس) اللذين عرفهما العرب معرفة جيدة . وينبغي ألا نهمل أيضاً كتاباً ذكره العرب بين مجموعة الكتب الأرسطية ، ألا وهو (كتاب في مسائل من عويص شعر أوميروس) [في عشرة أجزاء][(٥)] ، لكن لا يبدو أن العرب قد عرفوا ترجمة عربية لهذا الكتاب . وفي كل الأحوال يبدو لنا أن النص الوحيد ذا الدلالة الكبرى الذي أغنى معرفة العرب بهوميروس وقدم لهم نماذج من شعره - أو من شعر يوناني منسوب إليه - هو ، حتى اللحظة الراهنة ، نص السجستاني . فلنقرأ إذن ما يقوله (المنتخب) عن هوميروس :

«أوميرس الشاعر : هو من القدماء الذين يجريهم أفلاطون وأرسطو ومن يجري مجراهما في أعلى المراتب . وكان أرسطو لا يفارق تكاته ديوان شعر أوميرس ، ويستدل هو ومن تقدمه وتأخر عنه أبداً بشعره لما كان يجمعه ، مع الحذق في قول الشعر ، من إتقان المعرفة ومتانة الحكمة وجودة الرأي . فمن ذلك الاستدلال بقوله في عدة مواضع : (لا خير في كثرة الرؤساء) . وفي هذا كفاية لمن تأمل ريع هذه الكلمة واحتواءها عل معان جليلة جعلها

كل من يتكلم في شيء من التوحيد من الفلاسفة والمتكلمين بعده قدوة وعمدة فيما أثبتوه من ذلك .

وسئل ذيوجانس : مَنْ أشعر اليونانيين؟ فقال : كل أحد عند نفسه ، وعند الجماعة أوميرس .

وقد نقل اصطفن شيئاً من أشعاره من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية . ومعلوم أن أكثر رونق الشعر ومائه يذهب عند النقل ، وجل معانيه يتداخله الخلل عند تغيير ديباجته . لكني مع ذلك أتيت ببعضها لإفصاحها ، مع ما تقدم وصفه ، عن كل معنى دقيق وعلم غزير . وقدّمت على ذلك شيئاً من منثور كلامه ، على مجرى العادة في باب غيره من الحكماء . وختمت هذا الفصل المشتمل على ذكره بما أثبته من بعض أشعاره .

قال : (إني لأعجب من الناس إذ كان يمكنهم الاقتداء بالله عز وجل فيدعون ذلك إلى الاقتداء بالبهائم) . فقال له تلميذه : (لعل هذا إنما يكون لأنهم قدّروا أنهم يموتون كما تموت البهائم!) قال : فبهذا السبب يكثر تعجبي منهم من قبل أنهم يحسّون بأنهم لابسون بدناً ميتاً ولا يحسّون أن في ذلك البدن نفساً غير ميتة .

وقال : «من يعلم أن الحياة لنا مستعبدة والموت معتق [آثر الموت على الحياة][٦] .

وقال : «الدنيا دار تجارة ؛ فالويل لمن تزوّد منها [بـ] الخسارة!» .

وهذه بعض مقطّعات من أشعار أوميرس التي تسمى (يامبوا) فيها معان حسنة ، وترتيبها على ترتيب حروف اليونانيين ، نقلها اصطفن إلى العربية . قال : «ينبغي للإنسان أن يفهم أمور الإنسانية . . .»[٧] .

ويأتي ما كتبه أبو الفتح الشهرستاني (٤٧٩ـ٥٤٨ هـ) في كتابه (الملل

والنحل) في الدرجة الثانية ، بعد نص (المنتخب) ، من حيث دلالته على هوميروس . و(الملل) نصٌ ينبغي أن يكون صاحبه قد صنفه قبل نصف قرن على الأقل من بناء معاصر السهروردي لمنتخبه . والمعروف أن الشهرستاني يستقي مراراً من كتاب (صوان الحكمة) لأبي سليمان المنطقي وهو يسميه بـ (السجزي)[8] . وليس ثمة أدنى شك في أن نص الشهرستاني الخاص بهوميروس مأخوذ مباشرة مع شيء طفيف جداً من التعديل - يكشف عنه نص (المنتخب) - عن (صوان الحكمة) نفسه . وإليك ما كتبه الشهرستاني عن (أوميرس الشاعر) :

«وهو من كبار القدماء الذي يجريه أفلاطون وأرسطوطاليس في أعلى المراتب ، ويستدل بشعره ، لما كان يجمع فيه من إتقان المعرفة ومتانة الحكمة وجودة الرأي وجزالة اللفظ . فمن ذلك قوله : (لا خير في كثرة الرؤساء) . وهذه كلمة وجيزة تحتها معان شريفة ، لما في كثرة الرؤساء من الاختلاف الذي يأتي على حكمة الرئاسة بالإبطال ، ويستدل بها أيضاً في التوحيد لما في كثرة الآلهة من المخالفات التي تنكر على حقيقة الإلهية بالإفساد ، وفي الحكمة (إذ) لو كان أهل بلد كلهم رؤساء لما كان رئيس البتة ، ولو كان رؤساء بلد كلهم رعية لما كانت رعية البتة» .

ومن حكمه قال :

«إني لأعجب من الناس إذ كان يمكنهم الاقتداء بالله تعالى فيدعون ذلك إلى الاقتداء بالبهائم! قال له تلميذه : لعل هذا إنما يكون لأنهم قد رأوا أنهم يموتون كما تموت البهائم . فقال له : بهذا السبب يكثر تعجبي منهم ، من قبل أنهم يحسون بأنهم لابسون بدناً ميتاً ولا يحسون أن في ذلك البدن نفساً غير ميتة» .

وقال : «من يعلم أن الحياة لنا مستعبدة والموت معتِق مطلِق آثر الموت على الحياة» .

وقال : «العقل نحوان : طبيعي وتجريبي . وهما مثل الماء والأرض . وكما أن النار تذيب كل صامت وتخلّصه وتمكّن من العمل فيه ، كذلك العقل يذيب الأمور ويخلصها ويفصلها ويعدها للعمل . ومن لم يكن لهذين النحوين فيه موضوع فإن خير رموزه له قصر العمر» .

وقال : «إن الإنسان الخيّر أفضل من جميع ما على الأرض ، والإنسان الشرير أخس وأوضع من جميع ما على الأرض» .

وقال : «لنْ تنْبُل ؛ واحلُمْ تعزّ ؛ ولا تكن معجباً فتُمتهن ؛ واقهر شهوتك فإن الفقير من انحط إلى شهواته» .

وقال : «الدنيا دار تجارة ، والويل لمن تزوّد منها بالخسارة!» .

وقال : «الأمراض ثلاثة أشياء : الزيادة والنقصان في الطبائع الأربع وما تهيّجه الأحزان . فشفاء الزائد والناقص في الطبائع الأدوية ؛ وشفاء ما تهيّجه الأحزان كلام الحكماء والإخوان» .

وقال : «العمى خير من الجهل ، لأن أصعب ما يُخاف من العمى التهوّر في بئر ينهد منه الجسد ؛ والجهل يُتوقّع منه هلاك الأبد» .

وقال : «مقدمة المحمودات الحياء ، ومقدمة المذمومات القحة» .

وقال إيرقليطس : إن أوميرس الشاعر - لما رأى تضاد الموجودات دون فلك القمر - قال : «يا ليته هلك التضاد من هذا العالم ومن الناس والسادة» - يعني النجوم واختلاف طبائعها . وأراد بذلك أن يبطل التضاد والاختلاف حتى يكون هذا العالم المتحرك المتنقل داخلاً في العالم الساكن الدائم الباقي .

ومن مذهبه أن (بهرام) - يعني المريخ - واقَع (الزُّهْرة) فتولدت من بينها طبيعة هذا العالم . وقال إن الزهرة علة التوحيد والاجتماع وبهرام علة التفريق والاختلاف . والتوحيد ضد التفرق ، فلذلك صارت الطبيعة ضداً : تركّب وتنقض ، وتوحد وتفرق .

وقال : «الحظ شيء أظهره العقل بوساطة العلم ، فلما قابل النفس عشقته بالعنصر» .

هذه حكمه . وأما مقطعات شعره فمنها : قال : «ينبغي للإنسان أن يفهم الأمور الإنسانية . إن الأدب للإنسان ذخر لا يسلب . ارفع من عمرك ما يحزنك (. .)» .

وقال : «الكرم يحمل ثلاثة عناقيد : عنقود الالتذاذ وعنقود الشكر وعنقود الشيم» . (خير أمور العالم الحسّي أوساطها ، وخير العالم العقلي أفضلها) .

وقيل إن وجود الشعر في أمة يونان كان قبل الفلسفة ، وإنما أبدعه أوميروس . وثاليس كان بعده بثلاثمائة واثنتين وثمانين سنة . وأوّل فيلسوف كان منهم في سنة تسعمائة وإحدى وخمسين من وفاة موسى عليه السلام . وهذا ما أخبر به كورفس في كتابه . وذكر فرفوريوس أن ثاليس ظهر في سنة ثلاث وعشرين ومائة من ملك بختنصر»(٩) .

وليس ثمة شك في أن لكتاب (مختار الحكم ومحاسن الكلم) للمبشر بن فاتك (المتوفى في أواخر القرن الخامس الهجري) دلالة هامة أيضا ، ليس فقط من حيث احتواؤه على منتخبات كثيرة من حكم هوميروس وأقواله وإنما أيضاً وبصورة خاصة من حيث تفرّده بتقديم «صورة فيزيقية» للشاعر تخفف من الأسف الذي يتملكنا حين نجد أن المؤلف لم يحفظ لنا شيئاً من أشعاره ، على الرغم من اعترافه بأنه كان أرفع شعراء اليونانيين منزلة . وهذا ما أثبته المبشر بن فاتك عن «آداب أوميروس الشاعر» :

«وكان أقدم شعراء اليونانيين وأرفعهم منزلة عندهم . وكان زمانه بعد زمان موسى عليه السلام بنحو خمسمائة وستين سنة . وله حكم كثيرة

وقصائد حسنة جايلة . وجميع شعرائهم الذين أتوا بعده على مثاله احتذوا : منه أخذوا وتعلموا ؛ وهو القدوة عندهم .

وأسر ؛ فأتى به المقسم ليباع . فسأله بعض من أراد ابتياعه : من أين أنت؟ قال : من أبي وأمي . فقال له : أترى إن اشتريتك؟ فقال له : بعد لم تشتريني[١٠] ، أمشيراً في مالك جعلتني؟ واشتراه بعضهم فقال له : لأي شيء تصلح؟ فقال : للحرية . أقام في الرق مدة ، وعتق بعد ذلك . وعاش عمراً طويلاً .

وكان معتدل القامة ، حسن الصورة ، أسمر اللون ، عظيم الهامة ، ضيق ما بين المنكبين ، سريع المشية ، كثير التلفت ، بوجهه اثار الجدري ، مهذاراً ، مولعاً بالسبّ لمن تقدمه ، مزاحاً ، مداخلاً للرؤساء . مات وله من العمر مائة سنة وثماني سنين .

فمن كلامه أنه قال : العاقل من عقل عن الذم لسانه .

وقال : المشورة راحة لك ، وتعب على غيرك .

وقال : العتاب حياة المودة .

وقال : هب ما أنكرت لما عرفت .

وقال : قارن أهل الخير تكن منهم ، وباين أهل الشر تبنْ عنهم .

وقال : من أكثر من شيء عُرف به .

وقال : الكريم هو الذي فكره أبداً نحو الواجب ، وإذا رأى الواجب فعله من قبل ورود المسألة التي توهنه .

وقال : أصل الدهاء حسن اللقاء .

وقال : إذا أمن الضمير رتع اللسان .

وقال : طول الجد[١١] يميت الحيَل .

وقال : الحِيَلُ فوائد الفكر .

وقال : الوجه ينبيء عما في الضمير .

وقال : عادة الصمت تورث العيّ .

وقال : اللجاجة تسلب الرأي ، والخفة تسلب البهاء .

وقال : ختل الهوى تسويغه .

وقال : صديق عدوك حربك .

وقال : اللحظ أدل على التمييز من اللفظ .

وقال : من ملك التأني ملك الندم ، والحزم آلة الظفر .

وقال : من لم يشركك في النعمة حسدك عليها ؛ وقد يشرك في النعمة ويحسد .

وقال : العجب ممن يمكنه الاقتداء بالله سبحانه فيعدل إلى الاقتداء بالبهائم - يعني العدل .

وقال : ما ينبغي لك أن تفعل ما إذا عيّرك به إنسان غيرك غضبت ، لأنك إذا فعلت ذلك كنت الشاتم لنفسك .

وقال : اقتنوا الحسنات ، فإنهن يذهبن السيئات .

وقال : إن رجلاً من الحكماء كسر به مركب في البحر ، فوقع إلى ساحل جزيرة ، فعمل شكلاً هندسياً على الأرض . فرآه قوم فمضوا إلى ملك تلك الجزيرة . فوقع بأن يكتب إلى سائر البلدان : «يا أيها الناس ، اقتنوا ما إذا كسر بكم في البحر مركب سار معكم ، وهي العلوم الصحيحة والأعمال الصالحة» .

وحكي عنه أنه كان يقول : كل الناس حمل على كتفيه مزادتين : واحدة في مقدّمه وأخرى في مؤخّره . فالتي في المقدم نظر بها سيئات

غيره وعثراته ، والتي في المؤخر لا ينظر بها إلا سيئات نفسه وعثراتها .

وقال لابنه : اقهر شهواتك فإن الفقير من انحط إليها .

وقال : احلُم تنبل ، ولا تكن معجباً فتمتهن .

وقال : إن الإنسان الخيِّر أفضل من جميع ما على الأرض من الحيوان ، والإنسان الشرير أخس وأوضع من جميع ما على الأرض من الحيوان .

وقال : الحكمة هي أن تدرك صورة العلم بالعمل .

وقال : العمى خير من الجهل . قيل : وكيف ذلك؟ قال : لأن العمى يخاف منه التردي في هوة ، والجهل يخاف منه الوقوع في الهلاك .

وسئل عن مراتب الرجال فقال : الرجال ثلاثة : موسوم بخير ، وموسوم بشر ، وغافل لا يعرف بخير ولا بشر .

وقال : الدنيا دار تجارة : الويل لمن تزود منها الخسارة .

وقال : كثرة المفاوضة تمحق القدر .

وقال : صون النفس بعد بذلتها مروءة . إفراط الأنس مقدمة الجرأة . قوة العزم تنيل البُغية . من ظفر بالجد التذ . آلة الرياسة سعة الصدر . خضوع اللفظ يحلّل الحقد . الخُلف يغتال المحاسن . من ابتدأ صنيعة فقد أعجز عن شكرها .

ورأى بيطاراً يكلم طبيباً ، وكل واحد منهما مخطىء ، فقال : هذا يقول اقتلهم أنت وعليّ أنا أن أقتل دوابهم .

وقال : الدنيا دارٌ من نال مراتبها لم يفرح ، ومن فقد الرياسة فيها كان حقيراً .

وقال : ليس شيء أدنى من الكذب ، ولا خير في المرء إذا كان يكذب»(١٢) .

والواقع أن التركيب بين (الملل والنحل) من ناحية و(المنتخب) من ناحية ثانية هو وحده الذي يصلح لأن يقدم لنا صورة قريبة جداً لما أورده السجستاني من (أشعار هوميروس) . أما ابن فاتك ـ الذي يمتح من مصدر ليس هو (صوان) السجستاني ـ فلا يقدم لنا أيّ عون في قصدنا هذا[١٣] . وبيّن أن كلاً من صاحب (الملل) وصاحب (المنتخب) قد اختار نصوصه اختياراً حراً بحيث جاءت مختارات الاثنين متفقة في مواطن ، متفردة في أخرى . وهذا ما يَثْبُت خاصة عند مقارنة (المقطعات الشعرية) التي اختارها ـ كلٌّ حسب ذوقه الخاص ـ من الأشعار المحفوظة في (صوان الحكمة) . ونحن لا نملك إلا أن نبتهج بهذه الفرادة الإنسانية في التذوق والاختيار ، وهي فرادة ساعدت ، كما هو باد للعيان على حفظ عدد أكبر من هذه المقطعات الشعرية . وإذا كانت قيمة نص الشهرستاني ونص ابن فاتك تكمن في أنهما قد حفظا لنا عدداً كبيراً من أقوال هوميروس الحِكْمية مما لم يرد في (المنتخب) ، فإن قيمة (المنتخب) الذاتية تكمن ليس فقط في حفظه لمقطعات كثيرة جداً أهملها الشهرستاني ، وإنما أيضاً وعلى وجه التحديد في اهتمامه بإيراد أمرين على جانب عظيم من الأهمية . الأول : رأي السجستاني في مسألة نقل الشعر اليوناني إلى اللغة العربية ، والثاني ذكره لمترجم هوميروس إلى العربية ، مما يسمح بتحديد العصر الذي تمت فيه الترجمة . وقد أهمل الشهرستاني كلا الأمرين ولم يُعن إلا بالقول «إن وجود الشعر في أمة يونان كان قبل الفلسفة» ، وإن أميروس هو الذي أبدعه قبل نجوم طاليس الملطي بـ ٣٨٢ سنة . ومن المؤكد أن كل ما يذكره الشهرستاني بهذا الصدد منقول عن السجستاني نفسه الذي يربط تاريخياً بين ظهور هوميروس وظهور طاليس ليشير أيضاً إلى انتقال أمة يونان من «العصر الأدبي» إلى «العصر الفلسفي» ، وذلك إذ يعرض لتأريخ ظهور العلوم والمهارات الإنسانية من شعر وفلسفة وعلم

بالكتابة وبوضع الكتب ، وبالنجوم وبصناعة الموسيقيّ والاته وتأليف اللحون ، وبالمساحة والطب ، . . الخ . ولعل من المفيد ههنا أن نقرأ في (المنتخب) ما يذكره السجستاني حول هذا الموضوع :

«ذُكر في بعض الكتب أن ثاليس الملطيّ هو أولُ من تفلسف بمصر . وصار إلى ملطية وهو شيخ . وبه سميت فرقة من اليونانيين فلاسفة . فقد كان للفلسفة انتقال كثير . وكان يعتقد أن أول ما خلق الله تعالى هو الماء ، وتنحلّ جميع الكائنات أولاً إلى الماء . ودعاه إلى أن يتوهم هذا أن جميع الأشياء من الرطوبة . واستدل بقول أوميرس الشاعر حيث قال : «إن أوقانوس كأنه عمل مولداً للكل» . ثم كان من بعده انكساغورس الملطي . .»(١٤) .

وفي موضع أخر من المخطوطة نستطيع أن نقرأ ما نصه :

«وقيل إن أول ظهور الفلسفة كان في زمن بختنصر . وأول من ابتدأ فيها ونجم بها كان ثاليس الملطي ـ هذا الذي ذكرنا ـ وإن أول (ما)(١٥) أطرف أهل زمانه به منها أنه كان قد أطلّ وقت كسوف قمري فحسبه ، فأنذرهم به قبل كونه ، فلما وقع الكسوف قُبل في أنفسهم بما أنذرهم به وصار إليه جماعة فتلمذوا له . ولم يكن قبل ذلك في بلاد يونان شيء من العلوم البرهانية وإنما كانت حالهم كحال أمة العرب الجاهلية ليس عندهم إلا علم اللغة وتأليف الأشعار والخطب والأمثال والرسائل ـ إلى أن نجم ثاليس بالفلسفة . وكذلك علم الحساب والهندسة والمساحة أخذوها عن المصريين . فأما وجود الشعر في أمة يونان فإنه ظهر فيهم قبل الفلسفة ، وأبدعه أومرس الشاعر . وهو عندهم بمنزلة امرىء القيس في العرب . وثاليس كان بعد أومرس بثلاثمائة واثنتين وثمانين سنة . فمن كون ثاليس إلى ابتداء مُلك بختنصر ثمانية وعشرون سنة وأيام . وأمة اليونانيين نجمت بعد موسى عليه السلام . وإن الشعر بدأ منهم قبل الفلسفة بثمانين من

السنين . وأول فيلسوف كان منهم في سنة تسعمائة وإحدى وخمسين من وفاة موسى عليه السلام . وهذا ما خبّر به (كوريس) في كتابه الذي رد فيه على (إليانس) فيما ناقض به الإنجيل . وذكر فرفوريوس أن ثاليس ظهر في سنة ثلاث وعشرين ومائة من مُلك بختنصر ، وغلب خسرو بن دارا على مدينة أثينية من اليونانيين والروم . وفي زمانه كان (ماخالا) النبي عليه السلام - وظهر في بلاد فلسطين . ونجم في زمانه ديموقريطيس وأنكساغورس في بلاد اليونانيين بالفلسفة . وفي زمان مُلك أردشير - وهو بهمن الفاضل بن اسفندياذ بن كشتاسب - ظهر ديموقراط وأبقراط ، وشهر أبقراط بالطب . وفي مُلك دارا بن أردشير عرف اليونانيون كتابتهم التي هي على أربعة وعشرين حرفاً ، لأنه لم يكن لهم قبل ذلك إلا ستة عشر حرفاً . . .»(١٦) .

إن أهمية هذين النصين - نص (المنتخب) ونص (الملل) - لا يمكن أن تكون موضع نزاع من الناحية التاريخية . وما يهمنا ههنا لا يقف عند مجرد ملاحظة السجستاني لتعاقب المراحل الشعرية أو الأدبية ثم الفلسفية فالطبية . . الخ ، في الحضارة اليونانية ولظهور الشعر والفلسفة فيها على وجه الخصوص ، وإنما يهمنا أيضاً التنبه إلى المقارنة التي يعقدها بين هوميروس رائد الشعر اليوناني وامرىء القيس رائد الشعر العربي من جهة ، وبين الوضع الثقافي لأمة يونان والوضع الثقافي لـ «أمة العرب الجاهلية» من جهة أخرى . أما تأثير أوقيانوس ، مُوَلِّد الكل عند هوميروس ، على التصورات «الطبيعية» الأولى لدى ثاليس فأمر يخص الثقافة اليونانية وحدها . غير أن ما يخص التراث الهلّيني - العربي المشترك ، وراء هذا كله ، هو أن صاحب (المنتخب) يمكن أن يوحي بفرضية من شأنها أن تبرر جهل العرب بالمسرح اليوناني . فالسجستاني يؤكد بأن العلوم التي عرفها اليونان قبل «العلوم البرهانية» - أي قبل الفلسفة والحساب والهندسة والطب -

تنحصر في «علم اللغة وتأليف الأشعار والخطب والأمثال والرسائل» . وليس ثمة ما يشير إلى أن المسرح يدخل في فن «تأليف الأشعار» فضلاً عن أن يدخل في باقي الفنون المذكورة ، بما يسمح بالظن أن العرب لم يكونوا على دراية بأنه كان عند اليونان أعمال مسرحية . ولعل ذلك يرجع إلى أنه لم يصل إليهم أيّ نص مسرحي يوناني : إما لأن المبعوثين إلى منابع التراث اليوناني لم «يقعوا» على شيء من هذه الأعمال ، أو لأن هذه الأعمال نفسها لم يكن لها وجود في تلك المنابع والمراكز . ونحن نستبعد تماماً أن يكون العرب قد عرفوها حقيقة وعمدوا إلى نبذها ، هي التي كانت تمثل مظهراً جوهرياً من مظاهر «سحر الغرابة» المتبلور في الثقافة اليونانية النظرية والجاذب من غير شك للحساسية العربية .

إن صيت رائد الشعر اليوناني لم يبق جوّاباً للآفاق اليونانية فحسب بل تجاوزها بثوبه الهلّيني الخالص ليصل إلى أحفاد امرىء القيس الذين كانوا من غير شك تواقين لأن يعرفوا شيئاً من أشعار «رئيس شعراء الروم» . لكن لم يكن بالأمر اليسير نقل شعر هوميروس إلى شعر عربي . ولعل أحداً لم يفكر في ذلك أصلاً . فموقف السجستاني واضح كل الوضوح حيث يرى «أن أكثر رونق الشعر ومائه يذهب عند النقل ، وجل معانيه يتداخله الخلل عند تغيير ديباجته» . وإذا كان ثمة سبب مشروع يبرر عملية نقل الشعر من لغة إلى لغة أخرى فهو من غير شك «المعاني الدقيقة» «الحسنة» و«العلم الغزير» الذي يمكن أن يحفل به هذا الشعر . وهو ، أي السجستاني ، لم يعنَ بهذه المقطعات الشعرية التي نقلها اصطفن بن باسيل إلا للأسباب التي جعلت المتأخرين من بعد صاحبها وخاصة أفلاطون وأرسطو وذيوجانس يضعونه في أعلى المراتب «لما كان يجمعه ، مع الحذق في قول الشعر ، من إتقان المعرفة ومتانة الحكمة وجودة الرأي» . فإذا كان نقل الشعر من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية ـ مع الاحتفاظ

لهذا الشعر برونقه وسحره الآتيين على وجه التحديد من «جنسه الشعري» ـ أمراً غير ممكن ، فإنه يكفي أن ينقل هذا الشعر بثوب نثري لكي لا يلتمس قارئه ، في اللسان العربي ، إلا معانيه ومضمونه . لذا ينبغي ألا يذهب الظن بأحد على الإطلاق ـ حتى لو سلّمنا جدلاً بأن قد وصل إلى أيدي العرب مخطوطات لمؤلفات هوميروس الشعرية ـ إلى القول إن العرب لم يقبلوا على ترجمة الشعر اليوناني خشية أن يكون في ذلك أفول الشعر العربي وفقدانه لرونقه وأهميته بإزاء منافسه ذي السحر القاتل الملهم من قبل «ربات الشعر» ، وذلك لسبب بسيط هو أن هذا الخطر الداهم المزعوم الآتي على وجه التحديد من «رونق الشعر ومائه» سيذهب عند النقل . وهذا ما قرره أبو سليمان المنطقي ببداهة طبيعية وملاحظة فذة ، دون أن يساوره أدنى شعور ـ وهو المنطقي السجستاني الذي وصف نحو العرب بأنه «فطرة» ونحوه هو بأنه «فطنة»[١٧] ـ بأن في نقل الشعر اليوناني خطراً محتماً على الشعر العربي .

لقد تم إذن نقل شيء من الشعر اليوناني إلى اللسان العربي كما يشهد بذلك السجستاني ومن بعده الشهرستاني وصاحب (المنتخب) اللذان يأخذان عنه مباشرة . ولقد أكد السجستاني نفسه أن المترجم هو (اصطفن) وأن الأشعار المترجمة هي من الوزن الشعري اليوناني (الإيامبي) . وهذا الوزن هو أحد الأوزان التي ضبطها أرسطو في كتاب (الشعر) وذكرها شارحوه العرب وخاصة الفارابي وابن سينا ، نعني : طراغوذيا ، وديثرمبي ، وقوموذيا ، وإيامبو ، ودراماطا ، وإيبني ، وديقرامي ، وساطوري ، وفيوموتا ، وإفيقي ، وريطوري ، وايفيجاناساوس ، وأقوستقي[١٨] . وأرسطو يقابل بصورة خاصة بين الوزن الإيامبي الذي يستخدم في الأهاجي وبين الوزن البطولي الذي يستخدم في الملاحم . ونحن نجتزىء من كتاب (الشعر) بالنص التالي ، لما له من دلالة في هذا الصدد ؛ يقول أرسطو :

«ولقد انقسم الشعر وفقاً لطباع الشعراء : فذوو النفوس النبيلة حاكوا الفعال النبيلة وأعمال الفضلاء ؛ وذوو النفوس الخسيسة حاكوا فعال الأدنياء فأنشأوا «الأهاجي» ، بينما أنشأ الآخرون الأناشيد والمدائح . ولسنا نعرف لأسلاف هوميروس قصيدة من هذا النوع وإن كان من المظنون أن كثيرين أنشأوا القصائد ؛ أما هوميروس فنستطيع أن نذكر له مثلاً قصيدته «مرغيتس» وما شاكلها من قصائد فيها ظهر الوزن المعروف الإيامبو في اتفاق مع الموضوع (ولا يزال هذا الاسم مستعملاً لها حتى اليوم) لأنه استخدم في التراشق بالشتائم . فالشعراء القدماء إذن بعضهم ألّف بأوزان بطولية والآخرون ألّفوا بأوزان إيامبية . وكما كان هوميروس شاعراً فحلاً في النوع العالي من الشعر ـ لأنه لم يبرع فقط في فخامة الديباجة الشعرية ، بل وأيضاً في جعل محاكياته ذات طابع درامي ـ ، كذلك كان أول من رسم معالم الملهاة : فبدلاً من تأليف المخازي حاكى الهزل بصورة درامية ، إذ قصيدة «مرغيتس» بالنسبة إلى الملاهي (الكوميدأت) هي بمثابة «الإلياذة» و «الأوذيسيا» بالنسبة الى المآسي (التراجيديات)»[١٩] .

وتكمن خطورة هذا النص بالذات في أنه يسمح ، بادىء ذي بدء ، بتوهم علاقة خارجية بين الأشعار الإيامبية الهوميرية التي ترجمها اصطفن بن باسيل وبين قصيدة «مرغيتس» هذه التي يتكلم عليها أرسطو ، وهي قصيدة مفقودة في أصلها اليوناني ولم يبق منها إلا شذرات قليلة جداً (ثلاثة أبيات في ست شذرات) تنسب إلى هوميروس نسبة خاضعة ، ككل أعمال هوميروس ، لفحص نقدي قد يدفع إلى حد الإنكار . غير أن مقابلة مقطعات (اصطفن) بنصوص شعرية يونانية متوافرة لدينا هو وحده القادر على تبرير أي وهم أو تقرير يتصل بأصل هذه المقطعات . وإنه لأمر مؤكد أننا لا نستطيع أن نقرر أي شيء جادّ وحاسم بصدد العلاقة بين هذه الأشعار و(مرغيتس) . وما يهمنا نحن هنا ينحصر فقط في تبيّن معالم

الصورة التي رسمها العرب لهوميروس من خلال شعر الحكمة هذا الذي نسبوه إليه . ولنبدأ أولاً بقراءة المقطعات التي اختارها وحفظها صاحب (المنتخب) لننتقل بعد ذلك منها إلى تلك التي اختارها وحفظها الشهرستاني . إن عدد «مقطعات» (المنتخب) يبلغ ٢١٣ مقطعة ، أما «مقطعات» الشهرستاني فيصل عددها إلى ٣٦ مقطعة من بينها ٨ «مقطعات» مشتركة بينه وبين صاحب (المنتخب) . ومعنى ذلك أنه سيكون لدينا ٢٤١ مقطعة ليست هي كل ما نقل اصطفن بن باسيل ، إذ لا شك أن ثمة مقطعات أخرى لم يقع عليها اختيار الشهرستاني وصاحب (المنتخب) كليهما وينبغي أن تكون محفوظة في (صوان الحكمة) . لا بل إننا ينبغي أن نفرض أن كتاب السجستاني نفسه لم يكن يشتمل ، بالضرورة ، على جميع ما ترجم اصطفن ، لأن السجستاني في (صوان الحكمة) يميل هو أيضاً إلى إثبات «مختارات» أو «منتخبات» من أقوال الحكماء ونوادرهم وآدابهم . فلا يجوز إذن في أي حال من الأحوال أن يذهب بنا الظن إلى أن هذه المقطعات التي يبلغ عددها ٢٤١ مقطعة تمثل كل ما نقل من هوميروس إلى العربية ، وينبغي أن نقرر أن ما بين أيدينا لا يمثل إلا جزءاً فقط ـ وقد يكون الجزء الأعظم ـ من هذه الأشعار المترجمة لهوميروس ، وأن بإمكاننا أن نأمل في العثور ، يوماً ما ، على مقطعات أخرى من هذه الأشعار أو من غيرها .

I

ونحن نثبت في ما يلي مقطعات (المنتخب) مرقومة ، من قبلنا ، من ١ إلى ٢١٣ ، قدم لها صاحبها بما نصه : «وهذه بعض مقطعات من أشعار أوميرس التي تسمى يامبوا ، فيها معان حسنة ، وترتيبها على ترتيب حروف اليونانيين ، نقلها اصطفن إلى العربية»[٢٠] .

١ – «ينبغي للإنسان أن يفهم الأمور الإنسانية» .

٢ - «إن الأدب ذخر للإنسان لا يسلب» .

٣ - «ارفع من عمرك ما يحزنك» .

٤ - «إن الأحرار يكتفون بأن يسمعوا الشيء مرة واحدة» .

٥ - «من لم يهتم بمعاشه لم تحسن أخلاقه» .

٦ - «إن العقل أبداً كنز خير عظيم» .

٧ - «من احتمل المصاب احتمالاً شديداً فهو رجل» .

٨ - «إن الله منتقم من الأشرار» .

٩ - «لا تدع الأشياء الظاهرة فتطلب ما ليس بظاهر» .

١٠ - «إن الرجل الشرير شقي وإن ظن به أنه سعيد» .

١١ - «إن كنت إنساناً فافهم كيف تضبط غضبك» .

١٢ - «إن الغضب أوضع جميع الأشياء» .

١٣ - «لا تفعل فعلاً قبيحاً البتة ولا تتعلمه» .

١٤ - «إن الأدب يؤنس كل شيء» .

١٥ - «اهرب من مشورة الرجل الشرير» .

١٦ - «اكتب أيمان الرجل الكَذَبَة على الماء» .

١٧ - «إذا نالتك مضرة فاعلم أنك كنت أهلها» .

١٨ - «قد يُعلم مذهب الرجل من كلامه» .

١٩ - «إن محبي المال ليست لهم حرية» .

٢٠ - «إن الرجل الشقي يعيش بالمنى» .

٢١ - «إن القول الحسن دواء الغضب» .

٢٢ - «إن الرجل يسلم الرجل والمدينة تسلم المدينة» .

٢٣ - «لا تتخذ صديقاً الرجل الذي ليس عنده شكر» .

٢٤ - «إن الإنسان الشرير لا ترق أحشاؤه على أحد» .

٢٥ – «الرجل إذا ساءت حاله هرب أصدقاؤه منه» .

٢٦ – «ليس لشيء من العمر الفاني ثبات» .

٢٧ – «اسلك الطريق المستقيم لتكون خيّراً» .

٢٨ – «كلنا نريد الغنى لكنا لا نقدر عليه» .

٢٩ – «إن العمر هو الذي يَعْمُر صاحبه بالفرح» .

٣٠ – «إن العمر سمّي عمراً لأنه يكتسب بمشقة» .

٣١ – «من استعمل العدل في عمره تكون آخرته آخرة صالحة» .

٣٢ – «كن رزيناً واتخذ الأصدقاء بالرزانة» .

٣٣ – «ليس شيء أصحُّ من الرأي الصحيح» .

٣٤ – «إن الموت واجب على جميع الناس كلهم» .

٣٥ – «مرض الجسد أصلح من مرض النفس» .

٣٦ – «إن المرأة تقصر عمر الرجال» .

٣٧ – «إن لم تكن لك امرأة عشت عمراً صالحاً» .

٣٨ – «زينة كل امرأة سكوتها» .

٣٩ – «إن بالمرأة الصالحة يسلم المنزل» .

٤٠ – «إن الضحك في غير وقته هو ابن عم البكاء» .

٤١ – «الشيخ الفاسق هو في غاية رداءة البخت» .

٤٢ – «من تزوج فإنه سيندم» .

٤٣ – «إن المرأة العادلة هي سلامة العمر» .

٤٤ – «وجود المرأة الخَيِّرة ليس بسهل» .

٤٥ – «تدفن المرأة أصلح من أن تتزوج بها» .

٤٦ – «إن المرأة على كل حال هي مطبوعة على الإفراط في النفقة» .

٤٧ – «تزوج بالمرأة لا بجهازها» .
٤٨ – «إن المرأة الصالحة هي ركن لبيتها» .
٤٩ – «إن الناس يتزوجون بالجهاز لا بالنساء» .
٥٠ – «إن الطبيعة لا تطلق الرئاسة للنساء» .
٥١ – «إن المرأة سلامة بيتها وسبب عطبه» .
٥٢ – «إذا أردت التزويج فانظر إلى الجيران» .
٥٣ – «اللسان الرديء يكتسب لصاحبه غرامة» .
٥٤ – «إن المرأة لا تشير بشيء البتة فيه صلاح» .
٥٥ – «إن المرأة لا تعلم شيئاً إلا ما تريده» .
٥٦ – «إن رأي المشايخ أفضل من رأي الشبان» .
٥٧ – «إن المرأة تتملقك لتأخذ منك شيئاً» .
٥٨ – «عند حسن الحال يجب ذكر الله وحده» .
٥٩ – «إن المرأة مولاة من يتزوجها» .
٦٠ – «اهرب من الرجل الفاسق في جميع عمرك» .
٦١ – «إن الجوع والفقر يقطعان العشق» .
٦٢ – «إن العشق مع الشبع لا مع الجوع» .
٦٣ – «قَلَّ ما تجد الأمانة في النساء» .
٦٤ – إن في الأشرار شيئاً من اللذة» .
٦٥ – «إذا لم تصدّق الأعداء لم تنلك مضرة» .
٦٦ – «إن الله سميع لدعاء الحق» .
٦٧ – «إن كانت لنا أموال صارت لنا أصدقاء» .
٦٨ – «ليس عند الرجل العدو شيء من المنفعة» .

٦٩ - «صيِّر مذهبك مذهب الأحرار» .

٧٠ - «إذا تزوجت فاطلب المرأة التي تعينك على الأمور» .

٧١ - «إن الحياة اللذيذة لا تتهيأ للفاجر الشره» .

٧٢ «ما كان ينبغي أن تعيش المرأة لأسباب كثيرة» .

٧٣ - «إذا أقبل الكبر جلب كل علة» .

٧٤ - «إن سرعة الغضب في الناس شر عظيم على من يستعمله» .

٧٥ «الأب المحتمل المداري لولده أحمد ممن يتجنى عليه ويغضب» .

٧٦ - «إن الأخلاق الرديّة تغيِّر الطبيعة المحمودة» .

٧٧ - «إن محبة الأموال شيء لذيذ» .

٧٨ - «إما أن لا تتزوج بتة أو تزوج فتصونها» .

٧٩ - «إن الوطن محبوب عند الناس» .

٨٠ «إن اللذة المفرطة تورث مضرة» .

٨١ - «إن النظر إلى حسن حال الرجل العادل لذيذ» .

٨٢ - «إما أن لا تعمل شيئاً تخفيه وإذا عملت تفردت به» .

٨٣ - «باللسان تُفتّح الشرور» .

٨٤ - «إما أن لا تلعب بالنرد أو تحتمل ما يأتي به البخت» .

٨٥ - «إذا كنت ميتاً فلا تشمت بمن مات» .

٨٦ - «إن الطبيعة كونت جميع الأشياء بإرادة الرب» .

٨٧ - «نريد جميعاً الحياة الصالحة لكنا لا نقدر على ذلك» .

٨٨ - «إن المادة هي كنز العمر» .

٨٩ - «إن الشكر موهبة من الله للعبد» .

٩٠ - «إن أردت أن تحيا حياة صالحة فلا تعمل أعمال الرداءة» .

٩١ - «قدّم كرامة الله أولاً ثم كرامة الوالدين ثانياً» .
٩٢ - «إن الله إذا أعان سهل جميع الأمور» .
٩٣ - «أعظم القربان إلى الله حسن الإيمان» .
٩٤ - «إن خلق المرأة الرديّة أردأ من أخلاق جميع السباع» .
٩٥ - «ثلاثة أشياء رديّة : البحر والنار والمرأة السوء» .
٩٦ - «من عاشر النساء صار رديّاً أيضاً» .
٩٧ - «إن الأدب قنية للناس حسنة» .
٩٨ - «إن الزمان يميز الأصدقاء كما تميز النار بالذهب» .
٩٩ - «إن الرغبة شر عظيم في الناس» .
١٠٠ - «عاقب الشرير إن قدرت على ذلك» .
١٠١ - «ترك الإساءة بالأصدقاء أحسن» .
١٠٢ - «ليس شيء أشقى من العُجب» .
١٠٣ - «إن السكوت خير من الكلام الرديّ» .
١٠٤ - «إن الأرباح الردية تجلب الخسران» .
١٠٥ - «إن عاقبة محبّي الزنا رديّة» .
١٠٦ - «إن الصناعة للناس معاش واسع» .
١٠٧ - «إن الأحزان تولد الأمراض» .
١٠٨ - «إن الحياة الصالحة مع قلة الشيء خير من الحياة الرديّة مع كثرة الشيء» .
١٠٩ -«إن الشكر بالكلام هو مكافأة الإحسان» .
١١٠ - «كما أن الفرحة هي سلامة النفس ، كذلك سلامة العمر عدم الحزن» .

١١١ - «إن المرأة السوء حزن لازم أبداً» .

١١٢ - «لا تصدّق كلام العدو وإن ظننت أنه ينصحك» .

١١٣ - «العيش مع الأسد (أو السبع) أصلح من العيش مع امرأة سيئة الخلق» .

١١٤ - «من أراد السعادة فينبغي أن يجتهد في طلبها» .

١١٥ - «أحد الفضائل هو الهرب من الأشياء الرديّة» .

١١٦ - «لا تهرب من صاحب لك قد وقع في بليّة» .

١١٧ - «إن السعادة هي تربية الوالد الحسن المذهب لولده» .

١١٨ - «إن القول الجميل يذهب بالغضب» .

١١٩ - «إذا كنت غنياً فاحرص أن تنفع المساكين» .

١٢٠ - «إن في العمر الطويل تكون آفات كثيرة» .

١٢١ - «لا تستشر امرأة في وقت من الأوقات» .

١٢٢ - «لا تفتر على امرأة ولا تعظها» .

١٢٣ - «إذا كنت شاباً فأطع المشايخ» .

١٢٤ - «إن جميع الأشياء تكون بالسنة وبها تميز» .

١٢٥ - «ينبغي للعاقل اتباع السنن في جميع الأشياء» .

١٢٦ - «اقهر الغضب بالفكرة الحسنة» .

١٢٧ - «إذا أنت تزوجت فاعلم أنك قد صرت مملوكاً لغيرك» .

١٢٨ - «إذا كنت غريباً فسر بسيرة سنن البلد» .

١٢٩ - «إذا رأيت مسكيناً فلا تختدعه» .

١٣٠ - «إن الغربة صعبة لوجوه كثيرة» .

١٣١ - «إن أحسنت إلى الغرباء فاعلم أنك تكافأ في بعض الأوقات» .

١٣٢ – «اعن بصيانة الغرباء ولا تقصّر في ذلك» .

١٣٣ – «كن صديقاً صالحاً للغرباء الصلحاء» .

١٣٤ – «إذا أمكنك الزمان فلا تظلم غريباً البتة» .

١٣٥ – «إن العفّة صالحة وهي للغرباء نافعة جداً» .

١٣٦ – «إذا كنت غريباً تقلل من الفضول فإن ذلك خير لك» .

١٣٧ – «إن من الناس من شأنهم الإحسان إلى الغرباء» .

١٣٨ – «إن السكوت أصلح للغريب من الكلام» .

١٣٩ – «إذا كنت غريباً فأكرم من يُضيفك» .

١٤٠ – «أنصف الغرباء فلعلك تكون غريباً يوماً ما» .

١٤١ – «من لم يتزوج من الناس لم يصبه بؤس» .

١٤٢ – «لا يكون بؤس أشد من الفقر» .

١٤٣ – «اهرب من اليمين وإن كنت تحلف صادقاً» .

١٤٤ – «إن الغلام المحب للعلم يصير رجلاً عظيماً عالماً» .

١٤٥ – «حيث النساء يتم كل شر» .

١٤٦ – «ليس يحب أحد في دهرنا جارية ليس لها مال» .

١٤٧ – «أمانة الرجل أكرم من القول» .

١٤٨ – «كثير من هو صديق للطعام لا للمودة» .

١٤٩ – «ينبغي للسعيد أن يحفظ وصايا الآباء» .

١٥٠ – «كثير من شقي بسبب النساء» .

١٥١ – «كثير من له بخت ولا عقل له» .

١٥٢ – «إن الكسل هو فساد العمر كله» .

١٥٣ – «خلص نفسك من كل مذهب رديّ» .

١٥٤ - «من صحّ بدنه طاب عيشه» .

١٥٥ - «إن المرأة كثيرة الدغل والدنس» .

١٥٦ - «يسهل عليك المعاش إن اجتنبت النساء» .

١٥٧ - «كن مشيراً بالخير لا بالشر» .

١٥٨ - «خذ نفسك بمذهب الأحرار» .

١٥٩ - «من كثرت عثراته كان غير حكيم» .

١٦٠ - «إن الذي أصاب القول الحسن لقد كان رجلاً عظيماً» .

١٦١ - «إن الحكمة أشرف من القنية بأضعاف كثيرة» .

١٦٢ - «احرص أن تكون صداقتك أبداً مع السعداء» .

١٦٣ - «نادم الأخيار لا الأشرار» .

١٦٤ - «ينبغي أن تتعلم من الرجل الحكيم علماً حكيماً» .

١٦٥ - «إن أركان البيت هم الأولاد الذكورة» .

١٦٦ - «يجب على الإنسان الشريف أن يحتمل المصائب» .

١٦٧ - «لا يكون للرجل الشقي صديق البتة» .

١٦٨ - «إن عدم المال يعرض في كل مكان» .

١٦٩ - «إن كثرة الفضول تذم في كل موضع» .

١٧٠ - «إن الناس كلهم يلتذون بالنظر إلى الغنيّ» .

١٧١ - «الأرض كلها موطن لمن يفعل فعلاً حسناً» .

١٧٢ - «إن معرفة الإنسان نفسه نافعة له في كل شيء» .

١٧٣ - «إن خزانة الفضيلة هي العفة» .

١٧٤ - «من مدح رجلاً وذمه لم يكن رجلاً حكيماً» .

١٧٥ - «إن الشكر يذهب سريعاً من جميع الناس» .

١٧٦ - «إن الحياة بغير حزن لعمرٌ لذيذ» .

١٧٧ - «إن كثرة الأعمال تجلب أحزاناً كثيرة» .

١٧٨ - «يجب على ذوي السعادة منفعة الأصدقاء» .

١٧٩ - «إن جميع الناس يشتهون الكرامة» .

١٨٠ - «من نظر إلى من كان أخسّ منه لم يغتم» .

١٨١ - «لا تغلب اللذة على العاقل» .

١٨٢ - «لا تكثر من مديح نفسك» .

١٨٣ - «إن الصحة والعقل لأمران فاضلان في العمر» .

١٨٤ - «إن النوم يشبه الموت ؛ والنوم أيضاً سبب صحة كل عمر» .

١٨٥ - «إن المرأة الجميلة معجبة بنفسها» .

١٨٦ - «إن المال يورث الشتم أو اللوم» .

١٨٧ - «أذهِب عن مذهبك الأمور القبيحة» .

١٨٨ - «ينبغي أن تفهم المرأة والصديق» .

١٨٩ - «لا تطرح صديقك في بليّة إذا أنت غضبت» .

١٩٠ - «إن النوم سلامة الجسد ؛ والنوم أيضا يكسر الجوع الشديد» .

١٩١ - «إن الصديق إذا سعى لصديقه فإنه إنما يسعى لنفسه» .

١٩٢ - «إن اتخاذ الأولاد ارتباط محنة عظيمة» .

١٩٣ - «إذا كان لك أصدقاء فاعلم أنّ لك كنوزاً» .

١٩٤ - «إن الأشياء كلها تكون وتمرّ بالزمان» .

١٩٥ - «إن المرأة في البيت مؤذية كأذى الشتاء» .

١٩٦ - «إذا أحسن إليك في وقت حاجتك فكافىء عليه في الوقت الذي ينبغي» .

١٩٧ – «اضبط لسانك وافهم ما تتكلم به» .
١٩٨ – «إن الزمان يُفني كل شيء ويُنسي كل أمر» .
١٩٩ – «إن اليد تغسل اليد والاصبع الاصبع» .
٢٠٠ – «لا يخفى كذب الكاذب زماناً طويلاً» .
٢٠١ – «عوِّد نفسك الأمور الصالحة فإنه ليس بشيء أكرم من النفس» .
٢٠٢ – «لا يكون للكذب عاقبة صالحة» .
٢٠٣ – «إن العقل لجام عظيم لأنفس الناس» .
٢٠٤ – «إن طبيب النفس المريضة هو الكلام الحسن الصالح» .
٢٠٥ – «كل حكيم وكل رجل صالح يبغض الكذب» .
٢٠٦ – «من عاش نُماماً كثر غمّه» .
٢٠٧ – «إن المدح والذم أمران متضادان» .
٢٠٨ – «إن التزويج غاية حدود الشقاء» .
٢٠٩ – «ما أصلح ، للأحرار ، الأفعال الصالحة!» .
٢١٠ – «ما ألذ المصائب عند من سلم منها!» .
٢١١ – «إن العقل مع الذهن الحسن لمغبوط» .
٢١٢ – «إن الحياة الصالحة مع المذاهب الردية لا تتفق» .
٢١٣ – «ما ألذ الجماع وأكثر أحزانه!» .

II

ونثبت في ما يلي مقطعات (الشهرستاني) ، مرقومة ، من قبلنا ، من (١) إلى (٣٦) ، قد ذكرنا إلى جانب المقطعات المكرورة منها في (المنتخب) الرقم الذي وضعناه لها في المجموعة الأولى (١) . وقد قدم لها الشهرستاني بقوله : «وأما مقطعات أشعاره فمنها : قال . .»[٢١] :

١ - «ينبغي للإنسان أن يفهم الأمور الإنسانية»(١) .

٢ - «إن الأدب للإنسان ذخر لا يسلب»(٢) .

٣ - «ارفع من عمرك ما يحزنك»(٣) .

٤ - «إن أمور العالم تعلمك العلم» .

٥ - «إن كنت ميتاً فلا تحقّر عداوة من لا يموت» .

٦ - «كل ما يُختار في وقته يُفرح به» .

٧ - «إن الزمان يبين الحق ويميزه» .

٨ - «اذكر نفسك أبداً أنك إنسان» .

٩ - «إن كنت إنساناً فافهم كيف تضبط غضبك»(١١) .

١٠ - «إذا نالتك مضرة فاعلم أنك كنت أهلها»(١٧) .

١١ - «اطلب رضى كل أحد لا رضى نفسك فقط» .

١٢ - «إن الضحك في غير وقته هو ابن عم البكاء»(٤٠) .

١٣ - «إن الأرض تلد كل شيء ثم تسترده» .

١٤ - «إن الرأي من الجبان جبان» .

١٥ - «انتقم من الأعداء نقمةً لا تضرك» .

١٦ - «كن حسن الجرأة ولا تكون متهوراً» .

١٧ - «إن كنت ميتاً فلا تذهب مذهب من لا يموت» .

١٨ - «إن أردت أن تحيا فلا تعمل عملاً يوجب الموت» .

١٩ - «إن الطبيعة كونت الأشياء بإرادة الرب تعالى» (٨٦) .

٢٠ - «من لا يفعل شيئاً من الشر فهو إلهي» .

٢١ - «آمن بالله فإنه يوفقك في أمورك» .

٢٢ - «إن مساعدة الأشرار على أفعالهم كفر بالله» .

٢٣ - «إن المغلوب من قاتل الله والبخت» .

٢٤ - «اعرف الله واعقل الأمور الإنسانية» .

٢٥ - «إذا أراد الله خلاصك عبرت البحر على البارية» .

٢٦ - «إن العقل الذي يناطق الله لشريف» .

٢٧ - «إن قوام السنة بالرئيس» .

٢٨ - «إن لفيف الناس ـ وإن كانت لهم قوة ـ فليس لهم عقل» .

٢٩ - «إن السُّنَّة توجب كرامة الوالدين مثل كرامة الألهة» .

٣٠ - «رأيي أن والديك الهة لك» .

٣١ - «إن الأب هو من ربّى لا من ولد» .

٣٢ - «إن الكلام في غير وقته يفسد العمر كله» .

٣٣ - «إذا حضر البخت تمت الأمور» .

٣٤ - «إن سنن الطبيعة لا تتعلم»(٢٢) .

٣٥ - «إن اليد تغسل اليد ، والاصبع الاصبع»(١٩٩) .

٣٦ - «ليكن فرحك بما تدخره لنفسك دون ما تدخره لغيرك» .



بيّنٌ إذن أن المختارات التي يثبتها الشهرستاني تتكامل وتلك التي مال إلى إثباتها صاحب (المنتخب) . وربما كان مما يدعو إلى التساؤل ملاحظة إهمال الشهرستاني لكل المقطعات (السجستانية) التي تنحو نحو الأهاجي والهزل بحيث لم يختر إلا المقطعات التي تكشف عن «حكمة» ورزانة وعلم وخبرة مفيدة ونصيحة أخلاقية . ونحن في الواقع نستطيع أن نضع كل مقطعة من مقطعات الشهرستاني في مكانها الملائم ـ على وجه التقريب ـ من مجموعة صاحب (المنتخب) . غير أن هذا ليس أمراً ضرورياً

الآن إذ يكفي في الوقت الحاضر أن نلاحظ أنه ينبغي ألا يتبادر إلى الذهن أن ليس ثمة على الإطلاق وحدة في مضمون هذه القصيدة . إن قول السجستاني ، بصدد هذه الأشعار الإيامبية ، إن ترتيبها هو «على ترتيب حروف اليونانيين» يعني من غير شك ضرباً من الالتزام بـ «شكل» معين ، ونحن إذا ما بدا لنا أحياناً أثناء قراءة هذه المقطعات أن ثمة طفرات وانتقالات مفاجئة من مقطعة إلى أخرى - يمكن أن يستشف منها غياب الوحدة في القصيدة أو في الأشعار - فذلك راجع إلى أن هذه المقطعات مجتزأة اجتزاءً قد وضعت على سبيل التخيّر أو الاختيار إذ لا شك أن ثمة مقطعات ساقطة من هاتين المجموعتين اللتين بين أيدينا الآن . ومع ذلك فمن الواضح تماماً أن وحدة المضمون ليست غائبة عن هذه المقطعات ، فالمقطعة رقم (١) من كلتا المجموعتين يمكن في الواقع أن تلخص الموضوع العام الذي تدور حوله كل الأشعار ، نعني «الأمور الإنسانية» أو ، إن صح القول ، «أشياء الحياة» . وما هذه الموضوعات التي تتكرر في الأشعار - من أمثال الأدب والحزن والمعاش والعقل والمصائب والانتقام من الأشرار والسعادة والغضب والحرية والغنى والعمر والعدل والموت والمرأة والزواج والعشق والكبر والشيخوخة والوطن والغربة والحياة الصالحة والخيرورة والشرارة والشكر والعجب والسكوت والسن والصداقة والأمانة والمشورة وإرادة الرب ومعرفة الله والإنسان الخ . . . - إلا التجليات أو التشخصات الواقعية لوجود الإنسان في العالم وللطريق الذي ينبغي أن يسلكه هذا الإنسان - وقد عرف نفسه وحدد علاقته بالآخرين وبالرب - حتى يصل إلى بر السعادة والحياة الصالحة الخيّرة . وينبغي ألا نفترض - في موضوعات من هذا الجنس - تسلسلاً عقلياً أو منطقياً كذلك الذي نشهده في الأعمال الملحمية التي تعتمد على الحدث وتسلسل الوقائع وترابطها . إن الشاعر في الوزن الإيامبي - الذي يقابل أرسطو بينه وبيني الوزن الملحمي - يلجأ على

وجه التحديد إلى التعبير القصير الذي يستخدم في الموضوعات الانتقادية أو كما يقول أرسطو «في التراشق بالشتائم» . غير أنه لا يقف عند النقد الهزلي اللاذع ، إذ تذكر في النوع الإيامبي ، كما يقول ابن سينا ، «المشهورات والأمثال المتعارفة في كل فن . وكان مشتركاً للجدال وذكر الحروب والحث والغضب والضجر»(٢٣) . وهذا هو المضمون عينه الذي حدده لهذا النوع الشعري ، قبل ابن سينا ، الفارابي حيث يقول : «وأما إيامبو فهو نوع من الشعر له وزن معلوم تذكر فيه الأقاويل المشهورة سواء كانت تلك من الخيرات أو الشرور ، بعد أن كانت مشهورة - مثل الأمثال المضروبة . وكان يستعمل هذا النوع من الشعر في الجدال والحروب وعند الغضب والضجر»(٢٤) .

ومن الجلي أن مقطعات هوميروس هذه التي بين أيدينا تدور حول موضوعات النوع الإيامبي ، نعني الأقاويل المشهورة التي تضرب مثلاً وتعبر عن كلمة تتصل بالخير أو بالشر من ناحية ، والأقاويل الجدالية الغاضبة أو الضجرى الهازلة من ناحية أخرى . فنحن نستطيع بالفعل أن نقسم هذه المقطعات ، من حيث مضمونها ، إلى قسمين أساسيين : أحدهما جاد يعبر عن حكمة الخير والشر وعن الأمثال التي تعبر عن خبرة عميقة وفذة في الحياة وفي معرفة الأمور الإلهية والإنسانية ، وثانيهما هازل ناقد ساخر ينصب على موضوعات محددة كالمرأة والزواج اللذين يحظيان بأكبر نصيب من النقد والسخرية . والواقع أن هاتين الواقعتين المتصلتين بشكل القصيدة وبمضمونها هما اللتان يمكن أن تبعثا لأول وهلة على الظن بأن هذه المقطعات الشعرية قد تمثل في النهاية جزءاً كبيراً جداً من قصيدة هوميروس المفقودة (مرغيتس) . فمن حيث الشكل تتفق ملاحظة أرسطو حول الوزن الإيامبي لقصيدة هوميروس وشهادة السجستاني المقرة بنفس الأمر . ومن حيث المضمون يتفق ما جاء في هذه المقطعات مع ما ذكر عن

(مرغيتس) من أنه (أحمق أصيل) يعرف من أمور الحياة والعالم والحكمة أشياء كثيرة لكنه يسخر أيضاً من أشياء أخرى كثيرة، أو كما قال عنه أفلاطون: «كان يعلم أموراً كثيرة لكنه كان يعلمها جميعاً بطريقة سيئة»[٢٥]. والظاهر بحسب شهادة النحوي اللاتيني أتيليوس فورتوناسيانوس أن (مرغيتس) هذا كان شيخاً «خادماً لربات الشعر ولأبولون» أتى إلى كولوفون وهو يحمل بين يديه قيثارة ينشد بها أناشيد إلهية سجلتها قصيدة (مرغيتس) التي ينسبها أرسطو لهوميروس. لكن هذه الإيحاءات لا تمنحنا، في غياب الأصل اليوناني لهذه القصيدة، الحق في أن نزعم بأن هذه المقطعات تمثل فعلاً قصيدة هوميروس المذكورة فضلاً عن أن يكون لها أصل في أعمال هوميروس الأخرى: (الإلياذة) و(الأوذيسية) و(الأناشيد). فعلى الباحثين عن الأصول الحقيقية لهذه المقطعات ألا يلتفتوا إلى هذه الأعمال المعروفة، وأن يقفوا عند أبحاث Manfred Ullmann, Jorg Kraemer اللذين يتبيّنان فيها أثراً من مجموعة (Monosticha of Pseudo - Menander)[٢٦]. كما أن علينا ألا نغفل أمراً وهو أن «الكلمة» التي يستقيها السجستاني من هوميروس ويذكرها كل من صاحب (المنتخب) وصاحب (الملل) على حد سواء، في صدد التعريف بهذا الشاعر الحكيم، نعني قول هوميروس: «لا خير في كثرة الرؤساء»، مأخوذة من (الإلياذة) نفسها[٢٧]. غير أن هذه الكلمة لا ترد على الإطلاق في مقطعات اصطفن، والأرجح أنها جاءت إلى السجستاني بطريق كتاب (السياسة) لأرسطو[٢٨]، وليس بطريق (الإلياذة).

وهناك نقطة أخرى ـ من الجانب العربي ـ يجدر بنا التأكيد عليها بصدد هذه المقطعات، وهي أن الشهرستاني قد استبعد من مختاراته كل المقطعات الساخرة الهزلية أوالناقدة، ولم يبق إلا على المقطعات «الحكْمية

المثلية» وهذا أمر يمكن أن يفسر بعدم تذوق الشهرستاني نفسه لهذا النوع الفني من الشعر الهزلي الساخر، أو أن استبعاده لهذه المقطعات يمكن أن يكون راجعاً إلى عدم رغبته في نشر وإذاعة نصوص معادية عداءً صريحاً للمرأة والزواج باعتبار أنهما الدعامة التي يقوم عليها النظام الاجتماعي الذي حثت النصوص الدينية على احترامه وتقديره وبنائه على أساس مفهوم مقدس وضروري للمؤسسة (المنزلية). غير أنه ينبغي أن يكون منا على بال أننا هنا بعيدون عن عصر الشهرستاني وقريبون بل معاصرون للجاحظ (المتوفى عام ٢٥٥ هـ) صاحب (البخلاء) وبصورة أخص صاحب كتاب (التربيع والتدوير)، الذي يمهر في رسم الصور والشخصيات الهزلية ويبرع براعة لا مثيل لها في نقد الأشياء والناس والعادات فضلاً عن أنه يدافع بحرارة عن الضحك والمزاح ـ الذي هو «شعبة من شعب السهولة وفرع من فروع الطلاقة» ـ في وجه فريق التقليديين المتشددين الذين ينفرون من هذا الفن الأدبي، ويقرر أن الرسول قد أتى «بالحنيفية السمحة» ولم يأت «بالانقباض والقسوة»(٢٩). فليس ثمة شك في أن هذه المقطعات التي نقلها اصطفن كان من شأنها أن تلقى تقبلاً ورواجاً أكثر بكثير من أية نصوص «مشبوهة» كان يمكن أن تؤخذ من (الإلياذة) أو (الأوذيسية). ثم إن اختيار هذه المقطعات كان يتسق اتساقاً أفضل وميل العرب إلى الحكم و«الكلمات» القصيرة التي يمكن أن تذهب «مثلاً سائراً».

ولكن كيف أمكن أن يصل إلى العرب شعر يوناني، هوميري أو منحول على هوميروس؟ ومتى تم ذلك على وجه التحديد؟

إن الحقيقة الأولى التي ينبغي أن نقررها هي أن مترجم هذه الأشعار هو اصطفن بن باسيل كما يقول السجستاني نفسه. ولقد أُهمل هذا

المترجم الممتاز من قبل المؤرخين إهمالاً يكاد يكون تاماً ، ولم تجر الإشارة إليه باعتباره ناقلاً لهذا الكتاب أو ذاك من كتب الطب اليونانية ، وخاصة تلك التي ترجع إلى أبقراط وجالينوس . واقتصر ابن أبي أصيبعة على القول إنه «كان يقارب حنين بن إسحق في النقل ، إلا أن عبارة حنين أفصح وأحلى»(٣٠) . غير أننا نعلم حقّ العلم ـ وهذه حقيقة تاريخية ثانية مهمة ـ أن اصطفن كان يعمل مع حنين بن اسحق . فابن جلجل (المتوفى سنة ٣٧٧ هـ) يذكر أن الخليفة المتوكل قد «وضع له ـ أي لحنين وهو في (بيت الحكمة) ـ كتّاباً نحارير عالمين بالترجمة كانوا يترجمون ويتصفح حنين ما ترجموا ، كاصطفن بن باسيل وحبيش وموسى بن أبي خالد الترجمان ويحيى بن هارون»(٣١) . ومعاصره ابن النديم يذكر عدة مؤلفات من «نقل اصطفن بن باسيل وإصلاح حنين»(٣٢) . ويكرر القفطي ما ذكره ابن جلجل إذ يقول ، بصدد حنين ، إنه «اختير للترجمة وائتمن عليها . وكان المتخيّر له (المتوكل على الله) ؛ وجعل له كتّاباً نحارير عالمين بالترجمة كانوا يترجمون ويتصفح ما ترجموا كاصطفن بن باسيل وموسى بن خالد الترجماني ويحيى بن هارون»(٣٣) . ويستأنف ابن أبي أصيبعة نفس ما قاله سليمان بن حسان ، أي ابن جلجل ، دون أي تعديل(٣٤) . فينبغي إذن أن نجعل اصطفن معاصراً لحنين بن إسحق الذي تمتد أيامه من حدود عام ١٩٠ للهجرة إلى عام ٢٦٠ للهجرة(٣٥) . ثم ينبغي علينا أيضاً أن نفترض بقدر كبير من الرجحان أن عمل حنين واصطفن المشترك قد بدأ ، على أقل تقدير ، منذ خلافة المتوكل (٢٣٢-٢٤٧ هـ) إن لم يكن ذلك قد تم قبل مطلع هذه الخلافة بسنوات . وهذا كله يسمح لنا بالقول إن مقطعات اصطفن قد ترجمت في الربع الثاني من القرن الثالث الهجري ، أي بعد سنوات عدة تلت ظهور حنين في أوساط بغداد العلمية بعد غيبة دامت عدة سنوات ، هي غيبة ذات دلالة خاصة ويمكن أن تكون ذات أثر حاسم

في نقل الشعر اليوناني إلى اللغة العربية . وتفصيل القول في ذلك ، بحسب ما أثبته القفطي وابن أبي أصيبعة ـ وهما من أبناء القرن السابع الهجري لكنهما ينقلان مباشرة عن نصوص وشهادات قديمة ترجع في الغالب إلى القرنين الثالث والرابع الهجريين ـ أن يوسف بن إبراهيم[٣٦] ، وهو معاصر لحنين بن إسحق نفسه ينقل ابن أبي أصيبعة عن كتابه نصوصاً كثيرة ، قد ذكر أن حنيناً الفتى قد مال في صباه إلى صناعة الطب ولم يكن في بغداد آنذاك ، أي في أوائل القرن الثالث الهجري ، مجلس للطب كذاك الذي كان لـ (يوحنا بن ماسويه) ، فقصده حنين وراح يقرأ على صاحبه الطب . ويبدو أن حنيناً كان «إذ ذاك صاحب سؤال» وهو أمر يصعب على يوحنا . «وكان يباعده من قلبه أن حنيناً كان من أبناء الصيارفة من أهل الحيرة ـ وأهل جندي سابور خاصة ومتطببوها ينحرفون عن أهل الحيرة ويكرهون أن يدخل في صناعتهم أبناء التجار . فسأله حنين في بعض الأيام عن بعض ما كان يقرأ عليه مسألة مستفهم لما يقرأ . فحرد يوحنا وقال : (وما لأهل الحيرة ولتعلم صناعة الطب! صر إلى فلان قرابتك حتى يهب لك خمسين درهماً تشتري منها قفافاً صغاراً بدرهم ، وزرنيخاً بثلاثة دراهم ، واشتر بالباقي قلوساً كوفية وقادسية ، وزرنيخ القادسية في تلك القفاف ، واقعد على الطريق وصح : (القلوس الجياد للصدقة والنفقة) ؛ وبع القلوس ، فإنه أعود عليك من هذه الصناعة) . ثم أمر به فأُخرج من داره» .

ويتابع يوسف بن إبراهيم الحكاية قائلاً :

«وكان للرشيد جارية رومية يقال لها (خرشى) ، وكانت ذات قدر عنده ، محلها منه محل الخوازن . وكانت لها أخت أو بنت أخت وربما أتت الرشيد بالكسوة أو بالشيء مما (خرشى) خازنة عليه . فافتقدها الرشيد في بعض الأوقات ، وسأل (خرشى) عنها فأعلمته أنها زوّجتها من قرابة لها ،

فغضب من ذلك وقال : كيف أقدمت على تزويج قرابة لك ـ أصل ابتياعك إياها من مالي فهي مال من مالي ـ بغير إذني؟ وأمر (سلاماً الأبرش) بتعرف أمر من تزوجها وبتأديبه . فتعرف (سلاّم) الخبر حتى وقع على الزوج فلم يكلمه حين ظفر به حتى خصاه ، فبلي بالخصاء بعد أن علقت الجارية منه . وولدت الجارية عند مخرج الرشيد إلى طوس .

وكانت وفاة الرشيد بعد ذلك . فتبنت (خرشى) ذلك الغلام وأدّبته بآداب الروم وقراءة كتبهم ، فتعلم اللسان اليوناني علماً كانت له فيه رياسة . وهو اسحق المعروف بابن الخصيّ . فكنا نجتمع في مجالس أهل الأدب كثيراً فوجب لذاك حقه وذمامه» .

ويستأنف يوسف القول حاكياً :

واعتل اسحق بن الخصيّ علة فأتيته عائداً . فإني لفي منزله إذ بصرت بإنسان له شعرة قد جللته وقد ستر وجهه عني ببعضها ، وهو يتردد وينشد شعراً بالرومية لأوميروس رئيس شعراء الروم . فشبهت نغمته بنغمة حنين . وكان العهد بحنين قبل ذلك الوقت بأكثر من سنتين . فقلت لإسحق بن الخصيّ : هذا حنين! فأنكر ذلك إنكاراً يشبه الإقرار . فهتفت بحنين فاستجاب لي وقال : (ذكر (يوحنا) ابن الفاعلة أنه كان من المحال أن يتعلم الطب عباديّ ؛ فأنا بريء من دين النصرانية إن رضيت أن أتعلم الطب حتى أحكم اللسان اليوناني (إحكاماً لا يكون في دهري من يحكمه إحكامي) . وما اطلع عليّ غير أخي هذا (يعني اسحق بن الخصيّ) . ولو علمت أنك تفهمني لاستترت عنك ؛ لكني عملت على أن حيلتي قد تغيرت في عينك . وأنا أسألك أن تستر أمري» .

ويقف يوسف بن إبراهيم ليستأنف القول :

«فبقيت أكثر من ثلاث سنين وإني لأظنها أربعاً لم أره . ثم إني

دخلت يوماً على جبرئيل بن بختيشوع ـ وقد انحدر من معسكر المأمون ـ قبل وفاته بمدة يسيرة ، فوجدت عنده حنيناً ، وقد ترجم له أقساماً قسمها بعض الروم في كتاب من كتب جالينوس في التشريح ، وهو يخاطبه بالتبجيل ويقول له : (يا ربن حنين) ـ وتفسير ربن : المعلم . فأعظمت ما رأيت . وتبين ذلك جبرئيل فيّ فقال لي : (لا تستكثرن ما ترى من تبجيلي هذا الفتى ؛ فوالله لئن مدَّ الله في العمر ليفضحن سرجس ـ وسرجس هذا الذي ذكره جبرئيل هو الرأس عيني ، وهو أول من نقل شيئاً من علوم الروم إلى اللسان السرياني ـ وليفضحنَّ غيره من المترجمين) .

«وخرج من عنده حنين . وأقمت طويلاً . ثم خرجت فوجدت حنيناً ببابه ينتظر خروجي . فسلّم عليّ وقال لي : (قد كنت سألتك ستر خبري ، والآن فأنا أسأل إظهاره وإظهار ما سمعت من أبي عيسى وقوله فيّ) ، فقلت له : (أنا مسوّدٌ وجه يوحنا بما سمعت من مدح أبي عيسى لك) . فأخرج من كمه نسخة ما كان دفعه إلى جبرئيل وقال لي : (تمام سواد وجه يوحنا يكون بدفعك إليه هذه النسخة وسترك عنه علم من نقلها . فإذا رأيته قد اشتد عجبه بها أعلمه أنها من إخراجي) . ففعلت ذلك من يومي ، وقبل انتهائي إلى منزلي . فلما قرأ يوحنا تلك الفصول ـ وهي التي تسميها اليونانيون الفاعلات – كثر تعجبه وقال : (أترى المسيح أوحى في دهرنا إلى أحدا!) فقلت له في جواب قوله : (ما أوحى في هذا الدهر ولا في غيره إلى أحد ، ولا كان المسيح إلا أحد من يوحى إليه) . فقال لي : دعني من هذا القول! ليس هذا الإخراج إلا إخراج مؤيد بروح القدس) . فقلت له : (هذا اخراج حنين بن إسحق الذي طردته من منزلك وأمرته أن يشتري قلوساً) . فحلف بأن ما قلت له محال . ثم صدّق القول بعد ذلك وأفضل عليه أفضالاً كثيراً وأحسن إليه . ولم يزل مبجلاً حتى فارقت العراق في سنة خمس وعشرين ومائتين»(٣٧) .

إن هذا النص ـ الذي حرصنا على إيراده كاملاً ـ يشتمل على ثلاث وقائع هامة تتصل ببحثنا الراهن . الواقعة الأولى : اتصال حنين بن إسحق بابن الخصيّ الذي كان مؤدّباً بآداب الروم وله إلف بكتبهم ؛ الثانية : إنشاد حنين لشعر هوميري باليونانية ؛ الثالثة : غيبتا حنين ، تلك السابقة على إنشاده لشعر هوميروس والتي يحددها معاصره يوسف بن إبراهيم «بأكثر من سنتين» ، وتلك اللاحقة لاتصاله بهذا الأخير والتي بقي فيها «مستوراً» ثلاث سنين أو أربعاً ، انتهت باجتماعه به ثانية في منزل جبرئيل بن بختيشوع قبل وفاة هذا بمدة يسيرة . والواقع أن ليس ثمة ما يبرر على الإطلاق أي شك يمكن أن تعرّض له هذه الوقائع ، فهي وقائع بسيطة فضلاً عن أن راويها مباشر ومعاصر لحنين نفسه . والذي يمكن أن يثير الانتباه في هذه الرواية أن صاحبها يوسف بن إبراهيم لا يذكر على الإطلاق أن حنيناً قد رحل عن بغداد إلى أرض بعيدة كأرض الروم مثلاً لتعلم اليونانية ، أو لغير ذلك ، فهو قد «استتر» فحسب أكثر من سنتين ، وهو يسأل (يوسف) أن «يستر أمره» ، كي يختفي من جديد ثلاث سنين أو أربعاً ، عاقداً العزم فيما يبدو على إحكام اليونانية إحكاماً لا مثيل له . لا بل إنه ليربط بين بقائه على النصرانية وبين تحقيق غرض هذا «التحدي» الذي شهره طوال كل هذه السنين في وجه ابن ماسويه الذي يبدو هنا وكأنه أحد كبار «محتكري» العلم في السنوات الأولى من القرن الثالث الهجري . غير أن عدداً من المؤرخين يؤكد أن حنيناً قد رحل إلى بلاد الروم . فابن النديم ، بعد أن يشير إلى أن حنيناً كان فصيحاً باللغة اليونانية والسريانية والعربية ، يؤكد بأنه «دار البلاد في جمع الكتب القديمة ودخل بلد الروم ؛ وأكثر نقوله لبني موسى . .»(٣٨) . ومعاصره ابن جلجل يقول إنه «تعلم لسان اليونانية بإسكندرية»(٣٩) . والقفطي يذكر أنه خدم بالطب المتوكل ؛ وكان يلبس الزنار ؛ وتعلم لسان اليونانية بأصله»(٤٠) . ويضيف

بأنه «دخل إلى بلاد الروم لأجل تحصيل كتب الحكمة ، وتوصل في تحصيلها غاية إمكانه ، وأحكم اليونانية عند دخوله إلى تلك الجهات»(٤١) . وابن أبي أصيبعة يكتب ما نصّه : «وقال حنين بن إسحق إنه سافر إلى بلاد كثيرة ووصل إلى أقصى بلاد الروم لطلب الكتب التي قصد نقلها»(٤٢) . ولكن (ريتشارد فالتسر) يشكك في أن يكون حنين قد سافر فعلاً إلى بلاد الروم ويرى أن الذهاب إلى أنه كان على حنين أن يرحل إلى بيزنطة لتعلم اليونانية أمر قليل الاحتمال ، فقد كان في استطاعته أن يحصّل تمكنه المدهش من الأسلوب العلمي اليوناني في موطنه نفسه ، إذ إن (دار الروم) التي تحيط بـ (بيعة النصارى) في بغداد كانت تشكل وسطاً ثقافياً يونانياً امتد النشاط فيه حتى عصر ابن النديم ، وقد كان في استطاعة حنين أن يتعلم اللغة اليونانية فيه(٤٣) . وهذا ، بصورة قبلية ، حق . ولربما أمكن أيضاً القول إن ابن الخصيّ كان هو الأستاذ الذي تعلم حنين اليونانية على يديه . لكن من ذا الذي زعم ـ بغير منازعة ـ أن حنيناً قد رحل إلى بلاد الروم لتعلم اليونانية فحسب ؟ إن ابن النديم يربط بين «دخوله» بلاد الروم وبين دورانه في «البلاد في جمع الكتب القديمة» . والقفطي يقول صراحة إنه «دخل إلى بلاد الروم لأجل تحصيل كتب الحكمة» ، وإنه «أحكم اليونانية عند دخوله إلى تلك لجهات» ، مما يدل على أنه كان قد تعلمها من قبل . أما رواية ابن أبي أصيبعة المنقولة عن قول لحنين نفسه فتؤكد هي أيضاً بأنه قد «وصل إلى أقصى بلاد الروم لطلب الكتب التي قصد نقلها» . فكل الروايات تؤكد إذن أن الرحلة كانت بقصد جمع الكتب اليونانية القديمة لا بقصد تعلم اللغة اليونانية نفسها التي لا بد أنه كان قد تعلمها في بغداد مفيداً على الأرجح من (دار الروم) ومن صحبته لهذا المؤدب «بالآداب اليونانية» ، إسحق بن الخصي . أما بلاد الروم نفسها فقد أفاد منها هنا في «إحكام» اللغة اليونانية فحسب .

والحق أن ما يمكن الشك فيه فعلاً ـ مع احتمال أن يكون هذا الشك غير حاسم تماماً ـ هو أن يكون حنين قد «تعلم لسان اليونانية بأصله» أو ، بتحديد أكبر ، «بإسكندرية» . ومع ذلك فإن أمراً كهذا يمكن أن يكون ممكناً وذلك إذا ما قبلنا الرواية التي تذكر أن حنيناً «سافر إلى بلاد كثيرة . ووصل إلى أقصى بلاد الروم» ، شريطة أن يكون المقصود من «العلم» هنا «الإحكام» الناتج عن إقامة ، لا «التعلم» ابتداء . ولنا أن نتساءل أيضاً ، بصدد سفر حنين إلى بلاد الروم ، فنقول : ما الذي يمنع حنيناً أو غيره من الرحيل الى «الأصول» ـ نعني أرض العلم الإغريقي نفسها ـ في طلب إحكام اللغة اليونانية وجمع كتب العلم اليونانية على حدٍّ سواء؟ ألم تكن قضية الحصول على الكتب القديمة حافزاً قوياً جداً من شأنه أن يدفع إلى الرحيل في طلبها ، في أوائل هذا القرن الثالث المتعطش للعلوم «المحدثة» أو «الدخيلة» ، علوم الأوائل؟ ثم إنه ينبغي أن يكون منا على بال أن حنيناً قد كان فتى طُلعة ترك طرد يوحنا بن ماسويه له من مجلسه جرحاً عميقاً في نفسه وأسى ثابتاً وتحدياً لا يقف دونه حاجز . ومن المؤكد أن اتصاله ببني المنجم كان ذا دلالة خاصة خطيرة في فترة كان فيها أهل بغداد في ظل المأمون يتحدثون بأمر الكتب القديمة المحفوظة ببلد الروم ، وكان بنو المنجم بالذات أحرص الناس على تحصيل هذه الكتب واقتنائها . ومن المشهورات التي لهجت بها الألسنة طويلاً قصة «لقاء المأمون وأرسطو» في منام هذا الخليفة المستنير وما تبع ذلك من مراسلات المأمون في طلب الكتب القديمة ، ألمع إليها ابن النديم حيث يقول : « . . فإن المأمون كان بينه وبين ملك الروم مراسلات . . فكتب إلى ملك الروم يسأله الإذن في إنفاذ ما يختار من العلوم القديمة المخزونة المدخرة ببلد الروم . فأجاب إلى ذلك بعد امتناع . فأخرج المأمون لذلك جماعة منهم الحجاج بن مطر وابن البطريق ، و(سلماً) صاحب (بيت الحكمة) ، وغيرهم . فأخذوا بما وجدوا

ما اختاروا . فلما حملوه إليه أمرهم بنقله فنقل . وقد قيل إن يوحنا بن ماسويه ممن نفذ إلى بلد الروم»[٤٤] . ويبدو أن ما ينقله ابن جلجل عن مقدمة يوحنا بن البطريق لترجمته لكتاب (السياسة في تدبير الرياسة) يمثل أحد نشاطات ابن البطريق خلال هذه الرحلة ، أو خلال رحلة علمية أخرى في طلب الكتب بتكليف من المأمون . لقد كتب ابن جلجل ما نصه[٤٥] : «وترجم (أي يوحنا بن البطريق) كثيراً من كتب الأوائل . وهو ترجم كتاب أرسطوطاليس إلى الإسكندر المعروف بـ (سر الأسرار) ، وهو كتاب (السياسة في تدبير الرياسة) . ذكر يوحنا أنه مشى في طلبه وقصد الهياكل في البحث عنه حتى وصل الى هيكل عبد الشمس الذي كان بناه هرمس الأكبر لنفسه يمجد الله تعالى فيه . قال : فظفرت فيه براهب متناسك ، ذي علم بارع وفهم ثاقب ، فتلطفت به وأعملت الحيلة عليه حتى أباح لي مصاحف الهيكل المودعة فيه . فوجد لي في جملتها المطلوب الذي أمرني أمير المؤمنين بطلبه مكتوباً بالذهب . فرجعت إلى الحضرة المنصورة ظافراً بالمراد»[٤٦] .

أما حنين بن إسحق فيبدو أن رحلته قد تمت ، على الأرجح بمساعدة بني المنجم ، في حدود عام ٢١٠ للهجرة ، حين كان حنين فتى يافعاً في العشرين من عمره تقريباً . يقول ابن النديم بصدد بني المنجم هؤلاء : «قال أبو سليمان المنطقي السجستاني : إنّ بني المنجم كانوا يرزقون جماعة من النقلة ، منهم حنين بن إسحق وحبيش بن الحسن وثابت بن قرة وغيرهم ، في الشهر نحو خمسمائة دينار للنقل والملازمة»[٤٧] . ويضيف ابن النديم إلى ذلك قوله : «ممن عني بإخراج الكتب من بلد الروم محمد وأحمد والحسن بنو شاكر المنجم (. . .) وبذلوا الرغائب وأنفذوا حنين بن إسحق وغيره إلى بلد الروم فجاؤوهم بطرائف الكتب وغرائب المصنفات في الفلسفة والهندسة والموسيقى»[٤٨] . ويؤكد جانباً من هذا التقرير حين

يقول في موضع آخر من كتابه عن بني موسى بن شاكر: «هؤلاء القوم ممن تناهى في طلب العلوم القديمة وبذل فيها الرغائب . ، وأتعبوا فيها نفوسهم وأنفذوا إلى بلد الروم من أخرجها إليهم، فأحضروا النقلة من الأصقاع والأماكن بالبذل السنيّ فأظهروا عجائب الحكمة»(٤٩) .

فهذه شواهد مختلفة لرحلات في طلب الكتب القديمة من بلاد الروم، تتأكد إمكانية حدوثها إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن الطرق إلى القسطنطينية كانت معروفة تماماً في أوائل القرن الثالث الهجري، بل وقبل هذا العصر بزمن بعيد، نعني منذ عهد عمر بن عبد العزيز. فقد «اتهم الصلت بن العاصي عند عمر بن عبد العزيز - وقت أن كان والياً على الحجاز - بشرب الخمر، فحده عمر فتنصر الصلت وفر إلى القسطنطينية . وحدث أن وصل رسول عمر إلى بلاط بيزنطة للاتفاق على الفداء وتبادل الأسرى فلقيه الصلت؛ وحاول الرسول إغراءه على العودة إلى الإسلام والرجوع إلى بلاد العرب فرفض ابن العاصي متذرعاً بأنه تزوج فيهم وأطفاله منهم»(٥٠) . ولم ينقطع الاتصال مع بلاد الروم في عهد المأمون على الرغم من المناوشات العسكرية والحروب المتباعدة، إذ إن الكتاب الذي بعثه (تيوفيل) صاحب الروم إلى المأمون يسأله فيه الصلح في عام ٢١٧ للهجرة، يشير إشارة صريحة إلى الرغبة في «اتصال المرافق والفسح في المتاجر وفك المستأسر وأمن الطريق والبيضة»(٥١) . ثم ينبغي أن نعتبر حالات «الجاسوسية» التي كانت مألوفة منذ عصر هارون الرشيد حيث كان للمسلمين «جاسوسيتهم المنظمة» في بلاد الروم(٥٢)، وكذلك حالات الأسر الخاصة(٥٣) . ومعنى ذلك كله أن الظروف الموضوعية لمغامرات علمية فردية أو لرحلات علمية منظمة من قبل مؤسسات رسمية أو جماعات محددة - فضلاً عن الأسفار التجارية الخالصة - قد كانت مهيأة وممكنة إلى درجة معقولة جداً على الرغم من المتاعب والصعوبات

الكثيرة المحتملة . وبصدد حالة حنين بن إسحق ينبغي أن يكون منا على بال أنه لم يكن مسلماً بل كان نصرانياً «يلبس الزنار» . وربما كان لهذا دور في تسهيل حركة حنين وتجواله في بلاد الروم ووصوله إلى أماكن بعيدة منها . والواقع أننا قد نحمّل النصوص أكثر مما تحتمل إن نحن زعمنا أن المقصود بالوصول إلى «أقصى بلاد الروم» هو الوصول إلى رومية(٥٤) أو أثينية ؛ إن ذلك يظل في باب الممكن وإن كان قليل الاحتمال . غير أننا لا نستطيع ، إلا بصعوبة قصوى ، تصور أن حنين بن إسحق كان بإمكانه أن ينشد أشعاراً لهوميروس «رئيس شعراء الروم» وهو مقيم في بغداد لا يغادرها . وليس لدينا أية بيّنة تثبت أن «آداب الروم» التي تأدب بها ابن الخصيّ الذي كان يجتمع إليه حنين تعني الشعر اليوناني أو تتضمنه على الأقل ؛ والأرجح أن يكون المقصود من عبارة يوسف بن إبراهيم : «وأدّبته بآداب الروم وقراءة كتبهم فتعلم اللسان اليوناني علماً كانت له فيه رياسة» ، أخلاق الروم وعاداتهم وتعلُّم اللغة اليونانية بإحكام بحيث يقدر على مطالعة كتبهم العلمية المتوافرة ، بطبيعة الحال ، في بغداد عند نهاية القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجري . وأغلب الظن أن حنيناً قد عرف هوميروس أثناء تجواله في أحد المراكز الثقافية اليونانية التي عرفت فيها أشعار هوميروس ، كلها أو بعضها . وأغلب الظن أن مرحلة الترحال الأولى والمغامرة العلمية التي ربما تكون منظمة ، تحتل فترة «الغيبة الأولى» عن بغداد ومجالسها ، وهي الغيبة التي دامت قرابة سنتين ربما يكون بنو المنجم قد أنفذوا خلالها حنيناً إلى بلاد الروم فعاد ليلتقي به يوسف بن إبراهيم - في حدود عام ٢١٢ للهجرة - في بيت ابن الخصيّ وهو ينشد أشعاراً لهوميروس . وربما كانت هذه الغيبة قد بدأت في حدود عام ٢١٠ للهجرة ، أي حين كان حنين يناهز العشرين من عمره . أما «الاستتار» الثاني فيمكن أن يكون حنين قد هيأ نفسه في أثنائه لمرحلة العمل والإنتاج إذ شرع في تنظيم وتقرير مصطلحه العلمي والفني ليعلن بعد ذلك عن نفسه

وهو حاصل على جميع أدوات الناقل الذي لا ينازع ومهاراته . وينبغي أن يكون هذا «الاستتار» قد انقطع في حدود عام ٢١٥ للهجرة ، وهو العام الذي توفي فيه على الأغلب جبرئيل بن بختيشوع[٥٥] ، الذي تم فيه اللقاء الثاني ، بعد غيبة دامت ثلاث سنوات أو أربعاً ، بين حنين ويوسف بن إبراهيم في منزل كبير أطباء بغداد جبرئيل بن بختيشوع ، عرض أثناءه حنين على جبرئيل نماذجه المترجمة من اليونانية إلى العربية فأثنى عليه ثناء عظيماً واعداً ، وكان من نتيجة ذلك مولد العلاقات الطيبة بين حنين ويوحنا بن ماسويه ، وهي العلاقات التي ظلت نامية وطيدة حتى مفارقة يوسف بن إبراهيم للعراق في عام ٢٢٥ للهجرة ، لا بل إنها استمرت مزدهرة حتى وفاة يوحنا في عام ٢٤٣ للهجرة . أما نشاط حنين الحقيقي فيبدو أنه لم يزدهر ازدهاراً عظيماً إلا بعد عام ٢٣٢ للهجرة حين اختاره المتوكل لـ (بيت الحكمة) ، ليستمر حتى عام ٢٦٠ للهجرة ، وهو العام الذي رحل فيه نهائياً .

لم يبق علينا الآن إلا أن نربط بين مقدمتين سبقت الإشارة إليهما ، بحيث تكتمل معالم فرضية تبدو لنا ممكنة . المقدمة الأولى هي دخول حنين بن إسحق إلى بلاد الروم وعودته بـ (شعر لهوميروس) ، مكتوب في أوراق أو محفوظ في القلب ، أنشده حنين وتغنى به في بغداد في حدود عام ٢١٢ للهجرة . الثانية اختياره في خلافة المتوكل لـ (بيت الحكمة) يدير شؤونه ويحيط نفسه فيه بمجموعة من الكتاب النحارير العالمين بالترجمة ، يترجمون ويتصفح هو ويراجع ما ترجموا ، أبرزهم اصطفن بن باسيل وحبيش الأعسم وموسى بن خالد الترجمان ويحيى بن هارون . ومن الثابت أن هذا الوضع قد جعل الصلة وثيقة للغاية بين حنين واصطفن ، مما دفع بحنين ـ وهو الذي كان يعنى عناية محدودة بالكتب المنطقية والطبيعية وعناية أخص بالكتب الطبية ـ إلى أن يضع بين يدي

تلميذه اصطفن الأشعار الهوميرية التي كان يحفظها أو يحتفظ بها منذ سنوات طويلة ، وأن يطلب منه نقلها إلى العربية ليراجعها هو ويجيزها قبل إذاعتها في الأوساط الأدبية والعلمية ببغداد . فكان من ذلك هذه المقطعات التي حفظ جزءاً مهماً منها أبو سليمان المنطقي السجستاني في كتابه (صوان الحكمة) .

لا شك أننا نستطيع أن نفرض أن الأشعار الهوميرية التي كان يتغنى بها حنين الفتى في منزل إسحق بن الخصيّ ليست بالضرورة هي هذه الأشعار التي بين أيدينا والتي ترجمها اصطفن بن باسيل ، وذلك لأننا لا نميل إلى الاعتقاد الجازم الذي لا رجوع عنه بأن الأمر هو تماماً وبالدقة الكافية على النحو الذي وصفنا . ونحن لم نتعلق إلا بالفرض الذي يبدو لنا ذا قرائن يمكن الإفادة منها واستخدامها لحل الصعوبة ، نعني الرابطة التي أقمناها بين حنين «المنشد لشعر هو لهوميروس» ، وبين اصطفن «الناقل لشعر هو لهوميروس» ، مع ملاحظة أن المنشد والناقل يعملان معاً وأن الأول هو أستاذ للثاني ومجيز لأعماله .

أما الفرض الآخر ـ وهو يتضمن أن اصطفن قد ترجم أشعاراً لهوميروس ، هي هذه التي بين أيدينا الآن (حصل عليها بجهده الشخصي وبطريقة خاصة تبدو لنا غامضة كل الغموض) وتختلف عن تلك التي تغنى بها حنين ـ فمن شأنه زيادة العقد في مسألة معقدة أصلاً ؛ وهو ضرب من النبوءة لو صدق لكان معناه أن علينا أن نوسع من حقل الآمال المعقودة في أن يُعثر في المستقبل على مقطعات شعرية أخرى نقلها العرب عن اليونانية . وسواء أكانت مقطعاتنا الراهنة لهوميروس الحقيقي أو المزعوم ، أم لميناندرس الهازل أو المزعوم فإنها تظل تجسِّد الصورة التي أثبتها العرب لهوميروس وتعكس تطلعهم إلى احتواء كل مناحي التراث العلمي والفلسفي والأدبي الذي انحدر إليهم عن الإغريق .

الهوامش

١) انظر بحثنا بالفرنسية عن هذا الفيلسوف :

Fehmi JADAANE, La Philosophie de Sijistani, in Studia Islamica, XXXIII, Paris, 1971.

٢) منتخب (صوان الحكمة) : مخطوطة دار الكتب الوطنية بالقاهرة رقم ٢٦٦٣ ، وكوبرولو رقم ٦٠٢ ، والجامعة الأميركية ببيروت رقم ٩٠٢ ، ومراد ملا رقم ١٤٠٨ .

٣) الورقة الأول من ا لمخطوطة . وقد اعتمدنا في هذا البحث على مصورة كوبرولو رقم ٢٠٦ ومصورة الجامعة الأميركية ببيروت رقم ٩٠٢ . ونحن ندين للدكتور إحسان عباس بنسختين من هاتين المصورتين من المخطوطة .

٤) انظر في المجلد XXXV III من مجلة (Studia Islamica) بحثنا :

"Les conditions socio-culturelles de la Philosophie islamique," Paris, 1973.

وانظر كذلك مقدمة الدكتور عبد الرحمن بدوي لكتاب مسكويه : جاويذان خرد ، القاهرة ، ١٩٥٢ .

٥) القفطي : تاريخ الحكماء ، ص ٤٨ ؛ ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء : ص ١٠٥ (طبعة بيروت) .

٦) هذه العبارة : (آثر الموت على الحياة) ساقطة في مخطوطتي (المنتخب) اللتين اعتمدنا عليهما ، لكنها مثبتة في الشهرستاني (الملل : جـ ٢ ، ص ١٠٦ من طبعة محمد سيد الكيلاني ، القاهرة) الذي يستقي مباشرة من كتاب السجستاني نفسه (صوان الحكمة) .

٧) المخطوطة : باب (أوميروس الشاعر) .

٨) الشهرستاني : الملل والنحل ، جـ ٢ ، ص ١٠٠ ، وانظر أيضاً كتابنا :

F. JADAANE, L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane, Beyrouth (Institut des Lettres Orientales), Dar al-Mashreq, 1968, PP. 72-77.

٩) الشهرستاني : الملل والنحل ، جـ ٢ ، ص ١٠٦ ـ ١٠٨ .
١٠) يمكن توجيه القراءة لهذه العبارة على أنحاء مختلفة : بعد ، لِمَ تشتريني ، بعد لِ مَ تشتريني؟ يعني بقيمة ماذا ، وأيضاً : بعدُ ، لم تشترني .
١١) الجد هنا ضد الهزل ؛ وربما قرئت : «الجدة» بمعنى اليسار ، والأول : أصوب ؛ والحيل : هنا المنّة والقوّة ، وفي العبارة إلماع إلى أهمية المزاح لتنشيط النفس .
١٢) المبشّر بن فاتك : مختار الحكم ومحاسن الكلم ، القاهرة ، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي ، ص ٣٠ ـ ٣٣ .
١٣) يبدو ، مع ذلك ، أن المبشر بن فاتك قد اطلع على نماذج مترجمة من شعر هوميروس . إذ الأرجح أن قوله : «وله حكم كثيرة وقصائد حسنة جليلة» لا يعبّر عن «حكاية» بقدر ما يعبّر عن ملاحظة شخصية تنصب على واقعة موضوعية هي «كثرة» حكم هوميروس ، وعن تذوق شخصي وذاتي لأشعار هوميرية مترجمة ، قرأها المبشر نفسه ورأى أنها «حسنة جليلة» . غير أنه يعسر علينا تعليل إهمال المبشر لهذه الأشعار ، وإن كان الظن يمكن أن يذهب بنا إلى القول إن ذلك يرجع إلى أن المبشر كان يقصد في مختاراته إلى «الحكم» و«الكلم» في ذاتها لا إلى الأشعار .
١٤) مخطوطة (المنتخب) : الورقة الأول .
١٥) إضافة من عندنا ليستقيم النص .
١٦) مخطوطة (المنتخب) : الورقتان ٩ و١٠ من (نسخة الحاجي بشير ناظر الحرمين الشريفين ، ٤٩٤ ، تاريخ الحكماء) والورقتان ١٤ و١٥ من (نسخة الحاج عبد السلام بن الحاج فتح الله) ـ كوبرولو رقم ٢٠٦ ، الجامعة الأميركية بيروت رقم ٩٠٢ .
١٧) أبو حيان التوحيدي : الإمتاع والمؤانسة ، جـ ٢ ، ص ١٣٩ .
١٨) انظر كتاب (الشعر) لأرسطو ـ ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ، ١٩٥٣ ـ وانظر في هذه الطبعة نفسها على وجه الخصوص (رسالة في صناعة الشعراء) للفارابي : ص ١٥٢ ـ ١٥٣ ، و(فن الشعر من كتاب الشفاء) لابن سينا : ص ١٦٦ ـ ١٦٧ .

١٩) أرسطو : كتاب الشعر ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ، ١٤٤٨ ب - ١٤٤٩م .

٢٠) ثمة بعض الفوضى في ترتيب أوراق (نسخة الحاج عبد السلام بن الحاج فتح الله) ، غير أن القارىء يستطيع أن يرجع بسهولة إلى الأوراق من ٧٥ إلى ٨١ من (نسخة ناظر الحرمين) ليجد هذه المقطعات . وقد راجعنا المصورتين معاً ولم نثبت هنا إلا النص كما يبدو لنا في قراءته الصحيحة النهائية دون ذكر الفروق .

٢١) الشهرستاني : الملل والنحل (طبعة محمد سيد كيلاني) ، جـ٢ ، ص١٠٧-١٠٨ .

٢٢) في طبعات (الملل والنحل) جميعاً : لا تتعلم ، ولعلها : لا تتثلم .

٢٣) ابن سينا : فن الشعر من كتاب (الشفاء) ، ص ١٦٦ من طبعة الدكتور بدوي لكتاب (الشعر) لأرسطو .

٢٤) الفارابي : رسالة في قوانين صناعة الشعراء ، ص ١٥٤ من طبعة الدكتور بدوي لكتاب (الشعر) .

٢٥) PLATON, Second Alcibiade, 147 b.

٢٦) بعد قراءته لبحثنا :

"Les conditions socio-culturelles de la philosophie islamique" - وهو بحث استخدمنا فيه هذه المقطعات الشعرية في سياق مختلف عن سياق بحثنا الحالي ولأغراض تتصل بدلالتها الثقافية - أبى الأستاذ Rosenthal إلا أن يغمرنا ، على بعد الشقة ، بأريحيته العلميـة التي لا تعرف حدوداً وأدبه الجم الذي لا يعـدله أدب ، فسارع الى تنبيهنا إلى البحـث الذي كرّسه Jorg KRAEMER لـ (هوميروس في العربية) في حولية :

(Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, 106, 1956, 302-316)

وكذلك لبحث Manfred ULLMANN الذي يحمل عنوان :

(Die arabische Uberlieferung der sogenannten Menandersentenzen, Wiesbaden 1961, in Abhandlungen fur die Kunde des Morgenlandes, 34, 1)

وكلا الباحثين يرد هذه المقطعات الشعرية الهوميرية إلى مجموعة الشاعر الأثيني الهازل ميناندرس (٣٤٢ ـ ٢٩٢ ق . م) أو ميناندرس المزعوم : (Les sentences monostiques) . وقد زاد هذا من تحفظنا بإزاء الأثر المحتمل لقصيدة مرغيتس فيهما . أما الأستاذ (روزنتال) فقد سد ثغرة خطيرة في مصادرنا حول الموضوع فوجب علينا ـ لهذا ولأياديه الكثيرة على العلوم الإسلامية ـ أن نسدي إليه أصدق آيات الشكر والامتنان .

(٢٧) هوميروس : الإلياذة ، النشيد الثاني : ٢٠٥ .

٢٨) أرسطو : السياسة ، الكتاب السادس ، الباب الرابع : ٥ .

٢٩) الجاحظ : كتاب التربيع والتدوير ، طبعة شارل بلا (دمشق ١٩٥٥) ، ص ٦٩ .

٣٠) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء . . . ، ص ٢٨١ (طبعة بيروت) .

٣١) ابن جلجل : طبقات الأطباء والحكماء ، ص ٦٩ .

٣٢) ابن النديم ، الفهرست ، ص ٢٩٠ (طبعة فلوجل) .

٣٣) القفطي : تاريخ الحكماء ، ص ١٧١ .

٣٤) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء . . . ، ص ٢٦٢ .

٣٥) يجمع مؤلفو التراجم على أن حنيناً توفي عام ٢٦٠ للهجرة ؛ عدا ابن أبي أصيبعة الذي يزعم أنه توفي عام ٢٦٤ للهجرة . وينفرد ابن أبي أصيبعة أيضاً بالقول إنه عمّر سبعين عاماً ، فيكون عام مولده إذن هو ١٩٠ للهجرة ، وبحسب تأريخ ابن أبي أصيبعة يكون هو عام ١٩٤ للهجرة . وقد ردد معظم الباحثين المحدثين هذا التاريخ الأخير لولادته ، إلا أن (ج . سترهماير) ذكر أن مولده كان في الحيرة ، في عام ١٩٢ للهجرة ، دائرة المعارف الاسلامية (الطبعة الإنجليزية ، لندن ـ ليدن ١٩٧١) ، المجلد ٣ ، ص ٥٧٨ .

٣٦) كان يوسف بن إبراهيم (أبو الحسن الملقب بابن الداية) أحد كتّاب بغداد ومولى لابراهيم بن المهدي الذي توفي عام ٢٢٤ للهجرة . وقد رحل في عام ٢٢٥ للهجرة إلى دمشق ومنها إلى مصر . وله كتاب هو (أخبار الأطباء) ينقل عنه ابن أبي أصيبعة نصوصاً كثيرة . وقد ذكر ابن خلّكان هذا الكتاب وهو بصدد التعريف بحنين (وفيات الأعيان ، تحقيق الدكتور إحسان عباس ، بيروت ، المجلد الثاني ، ترجمة ٢٠٩ ، ص ٢١٧) . ويمكن اعتبار أخبار هذا الكتاب المتصلة بـ (حنين) أوثق من المصادر الأخرى المعروفة لدينا ، وذلك لأن صاحبه قد عاصر حنيناً واتصل به شخصياً . وأخباره التي تتصل بـ (البغداديين) تقف عند عام ٢٢٥ للهجرة ، وهو العام الذي غادر فيه بغداد كما يبدو من نصه الذي يورده ابن أبي أصيبعة (عيون . . ، ص ١٧٥) .

٣٧) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٩ ؛ القفطي : تاريخ . . ، ص ١٧٤ ـ ١٧٥ .

٣٨) ابن النديم : الفهرست ، ص ٢٩٤ .

(٣٩) القفطي : تاريخ الحكماء ، ص ١٧١ .

٤٠) المصدر السابق نفسه ، ص ١٣٧ .

٤٢) ابن أبي أصيبعة ، عيون . . ، ص ٢٦٠ .

٤٣) ريتشارد فالتسر R. WALZER, Greek into Arabic, P. 118.

٤٤) ابن النديم : الفهرست ، ص ٢٤٣ .

٤٥) ابن جلجل : طبقات الأطباء ، ص ٦٧ .

٤٦) لهذه الواقعة التاريخية في نظرنا دلالة خاصة . فهي تؤكد ما ذهبنا إليه في بحثنا ـ بالفرنسية ـ عن (الشروط الثقافية ـ الاجتماعية للفلسفة الاسلامية) من القول إن الخلفاء والحكام ورجال الدولة في الإسلام كانوا ينظرون إلى الفلاسفة كموجهين سياسيين وكرجال حكماء يعينونهم في

تدبير شؤون الرعية والدولة ، وإن الفعالية الفلسفية عند الفلاسفة العرب كانت مشروطة إلى حد بعيد بالأوضاع الثقافية ـ الاجتماعية عامة والسياسية خاصة .

٤٧) ابن النديم : الفهرست ، ص ٢٤٣ .

٤٨) المصدر السابق نفسه ، ص ٢٤٣ .

٤٩) المصدر السابق نفسه ، ص ٢٧١ .

٥٠) رواية أوردها نقلاً عن الأغاني (جـ ٥ ، ص ١٧٥) أ . س . ترتون : أهل الذمة في الإسلام ، ترجمة د . حسن شلبي ، ١٩٦٧ ، ص ٢١٣ .

٥١) الطبري : تاريخ الرسل والملوك : ٣/١١١٠ (جـ ٨ ، ص ٦٢٩ من طبعة دار المعارف بمصر ، ١٩٦٦) .

وانظر أيضاً الدكتور عبد العزيز الدوري : العصر العباسي الأول ، بغداد ، ١٩٤٥ ، ص ٢٢١ .

٥٢) أ . ي . كراتشوفسكي : تاريخ الأدب الجغرافي العربي ، جـ ١ ، ص ١٣٣ (من الترجمة العربية) .

وانظر أيضاً أ . أ . فاسيلييف : العرب والروم ، ص ١٦ ـ ١٩ (من الترجمة العربية ، القاهرة) .

٥٣) ترد عادة بهذا الصدد القصة التي حفظها المسعودي حول حادث افتكاك مسلم بن أبي مسلم الجرمي من أسر البيزنطيين في محرم سنة ٨٤٥/٢٣١ ، وحادث أسر البيزنطيين لهارون بن يحيى الذي ندين له بوصف قيّم للقسطنطينية في حدود عام ٩٠٠/٢٨٨ حفظه الجغرافي ابن رسته . انظر : تاريخ الأدب الجغرافي العربي ، تأليف : إ . ي . كراتشكوفسكي ، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم (القاهرة) ، الجزء الأول ، ص ١٣٤ ـ ١٣٥ .

٥٤) خلافاً للوصف الذي قدمه ابن رسته للقسطنطينية استناداً إلى رواية هارون ابن يحيى فإن وصفه لـ (رومية) مستقى من الكتب ولا يقوم على شهادات مشخصة وعيانية . وهو بصدد وصفه لرومية يقول : «وقد تركنا من ذكر ذلك أشياء كثيرة كرهنا إيداع جميعها هذا الكتاب ، استسرافاً واستكثاراً ، ولأنها بالكذب أشبه منها بالصدق وإن كان جميع ذلك مدوناً في الكتب يدور بين الناس قد استحسنوه وقبلوه واتفقوا على التصديق به» ، ابن رسته : (كتاب الأعلاق النفيسة) ، ليدن ، ١٨٩١ ، ص ١٣٢ .

٥٥) يجمع الباحثون على أن جبرئيل بن بختيشوع قد توفي في عام ٢١٣ للهجرة . غير أن معاصره يوسف بن إبراهيم صاحب كتاب (أخبار الأطباء) يذكر أنه «عاده» «بالعلث في سنة خمس عشرة ومائتين» (القفطي : تاريخ ، ص ٣٨٢) . وينقل ابن أبي أصيبعة عن يوسف نفسه ما يلي : «فاجتمعت ويوحنا بن ماسويه عند أبي العباس بعد موافاة المأمون مدينة السلام بثلاثة أيام . وجمعتنا الزبيدية عند انصرافنا . فسألني عن عهدي بجبرئيل فأعلمته أني لم أره منذ اجتمعنا بالعلث (. . .) فأديت إلى جبرئيل الخبر (هو يتصل بادعاء يوحنا أنه «أعلم من جالينوس») ـ وقد كان أصبح في ذلك اليوم مفرقاً من علته فتداخله من الغيظ والضجر ما تخوفت عليه من النكسة» (عيون ، ص ٢٤٥) . ولا يسمح النص إلا باستنتاج أمر واحد هو أن اليوم الذي «أصبح» فيه جبرئيل «مفرقاً من علته» لاحق لاجتماع «العلث» الذي تم في عام ٢١٥ هـ . والأرجح أن يكون ذلك قد حصل في وقت تال من عام ٢١٥ هـ ، وإن كان حصوله في العام التالي ليس أمراً ممتنعاً في ذاته .

داعي المشاكلة
في نظريّة الحُبّ عند العَرَب

١ - أدرك العرب ، مثلما أدرك غيرهم من بني البشر الفانين ، الطابع الغريب لهذا الزائر الذي إذا ما طرق بابنا قلقل الساكن وسكّن المتحرك . ونصح حكماؤهم ، مثلما نصح حكماء الأمم الأخرى ، بأن نتمسك بأقصى درجات الحيطة والحذر إذا ما تمكّن منا هذا الجانّ الذي لا نكاد نعرف له طبيعة أو هوية . ولقد حاولوا رسمه وحدّه ورصد تجلياته الجسدية والنفسية بدقة بالغة . بيد أن الإحاطة بماهيته ظلت مطلباً ممتنعاً ، وكادت كل التحديدات الجوهرية تؤول إلى الإخفاق . لكن مَنْ ذا الذي لا يُعذر إن هو حاول أن يجري وراء الماهيات وأن يحدد ماهية الحب بالذات فأخفق!

لا شك أننا قد لا نجد عناءً كبيراً في تحديد بعض أنماط الحب وبيان أصولها . فالحب الحسي ، مثلاً ، لا يكاد يثير أي مشكلة . أما «المحبة» ، التي يعسر ردها دوماً إلى أصول حسية ، أو التي لا تمثل فيها هذه الأصول ، عند التحليل الدقيق ، إلا وجهاً من وجوه ، فما أكثر ما نحار في أمرها . وهذا النمط من الحب ، عند العرب ، هو الذي يدور عليه هذا البحث .

سأل أبو العيناء أعرابياً عن الهوى فقال : «هو أظهر من أن يخفى ، وأخفى من أن يُرى ؛ كامنٌ ككمون النار في الحجر ، إن قدحته أورى ، وإن تركته توارى»[١] . وسأل الأصمعي أعرابياً آخر عن الحب فقال : «وما الحب؟ وما عسى أن يكون؟ هل هو إلا سحر أو جنون!»[٢] . وسمع الربعي أعرابية تتحدث عن العاشق فتقول : «مسكينٌ العاشق ؛ كل شيء عدوه : هبوب الريح يقلقه ، ولمعان البرق يؤرقه ، ورسوم الديار تحرقه ، والعَذْل يؤلمه ، والتذكّر يسقمه ، والبُعْد والقرب يُهيِّجه ، والليل يضاعف بلاءه ، والرقاد

يهرب منه . ولقد تداويتُ بالقرب والبعد فلم ينجع فيه دواء ، ولا عزّ به عزاء»[٣] . وحُكي عن أعرابي أنه قال : «العشق أعظم مسلكاً في القلب من الروح في الجسم ، وأملك بالنفس من ذاتها ، بطن وظهر ، فامتنع وصفه عن اللسان ، وخفي نعته عن البيان ، فهو بين السحر والجنون ، لطيف المسلك والكمون»[٤] . وقيل لأعرابي : ما تقول في العشق؟ قال : «إن لم يكن طرفاً من الجنون ، فهو نوع من السحر»[٥] .

وينبغي ألا يذهب بنا الظن إلى الاعتقاد بأن النتائج ستكون أفضل بكثير إن نحن لجأنا إلى تحديدات «منظّري» الأفعال والمفاهيم والمشاعر الوجدانية ودعاواهم في القدرة على التحديد . ويكفينا لهذا الغرض أن نستذكر حكاية يحكيها أبو عالية الشامي ، قال : «سأل أمير المؤمنين المأمون يحيى بن أكثم عن العشق ما هو؟ فقال : هو سوانح تسنح للمرء فيهيم بها قلبه وتؤثرها نفسه! قال : فقال له ثمامة : اسكت يا يحيى! إنما عليك أن تجيب في مسألة طلاق أو في مُحرِم صاد ظبياً ، أو قتل نملة ، فأما هذه فمسائلنا نحن! فقال له المأمون : قل يا ثمامة ، ما العشق؟ فقال ثمامة : العشق جليس ممتع ، وأليف مؤنس ، وصاحب مُلك ، مسالكه لطيفة ، ومذاهبه غامضة ، وأحكامه جائزة ، مَلَك الأبدانَ وأرواحها ، والقلوبَ وخواطرها ، والعيونَ ونواظرها ، والعقولَ وآراءها ، وأُعطي عنان طاعتها وقَوْدَ تصرُّفها ، توارى عن الأبصار مدخلُه ، وعمي في القلوب مسلكُه! فقال له المأمون : أحسنت والله يا ثمامة! وأمر له بألف دينار»[٦] . ومن المؤكد أن تحديد المعتزلي ثمامة للحب ليس أصلح من تحديد الفقيه ابن أكثم ، اللهم إلا أن يحمل كلام ثمامة على معنى امتناع تحديد طبيعة العشق نفسه .

ولعل هذا العسر في تحديد ماهية الحب أو العشق هو الذي حدا بفيلسوف حذر كالنوشجاني إلى القول ، بعد محاولات ضنكة في تقريب

معاني الصداقة والألفة والعشق والمحبة والكلف والشغف : «على أننا إن أنصفنا لم نقل في هذه الأسماء شيئاً ، لأن حدودها وحقائقها لم تنته الينا صحيحة تامة غير مخرومة ولا مثلومة ، وإنما نصفها ائتناساً بها وببعض علائقها ، لا إطلاعاً على جميع غوامضها (وخوافيها) ، وعلى جميع ما دخل فيها وفي غمار أخواتها»(٧) . أما ابن حزم الأندلسي فقد أدرك هو أيضا الطابع المتذبذب الغامض للحب حين ذكر أن «أوله هزل وآخره جِدّ» ، وأنّه «قد دقّت معانيه لجلالتها عن أن توصف» . وقد أصاب تماماً حين قرر أن معاني الحب لا تدرك إلا «بالمعاناة»(٨) .

ومع ذلك فإن إغراءات التحديد ظلت دوماً جذابة ، كما أن عملية «تنظير» ظاهرة الحب وتصنيف أنماطه وتحديدها أو رسمها لم تفقد مع مرور الوقت شيئاً من رونقها وسحرها . وتعددت منابع التحديد ومقاييسه ، فصدرت عن المعاناة المباشرة ، أو عن الملاحظة الظاهرية ، أو عن الإرث الثقافي الخاص ، أو عن التأمل النظري الخالص ، أو عن شرح هذا الفيلسوف القديم أو ذاك . ودارت التأملات والتحليلات والتقريرات على أمور رئيسة أبرزها : طبيعة الحب وأنماطه ، ودواعي الحب ومتعلقاته ، ومخاطر الحب وآفاته .

وليس يعنيني هنا ، من بين هذه الوجوه ، إلا دواعي الحب . لا بل إن دواعيه جميعاً لا تعنيني ، وإنما الذي يهمني منها واحد على وجه التحديد ، اعتبره العرب أخطر الدواعي طراً ، ومالوا إلى الأخذ به في تفسير وقوع هذه الظاهرة الفريدة ، ظاهرة الحب : هذا الداعي هو «داعي المشاكلة» .

بيد أنني أرى لزاماً عليّ ، قبل الشروع في تحديد داعي المشاكلة وبيان إشكاليته وجدليته عند العرب ، أن أضع «الحب» في مكانه التقريبي الخاص بين أقرانه من المشاعر الوجدانية التي يمكن لها أن تعبث بكيان

الإنسان وتمسك بتلابيبه على نحو من الأنحاء ، فتعيد تشكيل وجدانه وتتحكم في حركاته وسكناته ، وفي قَدَرِه أحياناً كثيرة .

٢ – ولعل ابن قيّم الجوزيّة يكون لنا خير دليل في تقريب التقاسيم العامة والدلالات الأولية لأسماء الحب ، وفي اشتقاق هذه الأسماء ومعانيها عند العرب . فقد لاحظ أنه قد وُضع لهذا المسمّى قريب من ستين اسماً هي : «المحبة ، والعلاقة ، والهوى ، والصبوة ، والصبابة ، والشغف ، والمِقَة ، والوجد ، والكلف ، والتتيّم ، والعشق ، والجوى ، والدنف ، والشجو ، والشوق ، والخلابة ، والبلابل ، والتباريح ، والسدم ، والغمرات ، والوهل ، والشجن ، واللاعج ، والاكتئاب ، والوصب ، والحزن ، والكمد ، واللّذْع ، والحرق ، والسهد ، والأرق ، واللهف ، والحنين ، والاستكانة ، والتّبالة ، واللوعة ، والفتون ، والجنون ، واللمم ، والخَبَل ، والرَّسيس ، والداء المخامر ، والودّ ، والخُلّة ، والخِلم ، والغرام ، والهيام ، والتدليه ، والوله ، والتعبد»(٩) .

لكن من البيّن أن هذه الأسماء لا تعكس في الغالب الأعم إلا أعراض الحب أو نتائجه ، وليس فيها ، ما يحدّد أنماطه أو درجاته ، إلا القليل . وتظل «المحبة» و«العلاقة» و«الهوى» و«العشق» أبرز أنماط الحب الواردة في هذه المجموعة الكبيرة من الأسماء ، كما أنها هي التي خصّها «منظّرو» الحب العرب بالاهتمام الأقصى . ومع أنها تقع جميعاً في دائرة الحب ، إلا أن الفروق والدرجات تظل بينها قائمة . ويكفي أن نشير هنا ، على عجل ، إلى بعض دلالات هذه الأسماء التي قيل فيها كلام كثير . فعن المحبة مثلاً قيل إنها «الميل الدائم بالقلب الهائم» ، أو إنها «إيثار المحبوب على جميع المصحوب» ، أو «موافقة الحبيب في المشهد والمغيب» ، أو «استيلاء ذكر المحبوب على قلب المحب» ، أو «أن تهب كلك لمن أحببته فلا يبقى لك منك شيء . . الخ»(١٠) . أما العلاقة فليست إلا اسماً من

أسماء «المحبة» ؛ وهي لم تسمَّ كذلك إلا «لتعلّق القلب بالمحبوب» ؛ وقيل إنها «الحب اللازم للقلب» . وكذلك الهوى إن هو إلا «ميل النفس إلى الشيء وهُوِّي الصاحب في محاب صاحبه» . والعشق ـ أخيراً ـ هو «فرط الحب» أو «إفراط المحبة»(١١) ، أو هو «اسم لما فضل عن المحبة»(١٢) .

ومن العسير ضبط هذه المصطلحات وبيان تدرّجها ومراتبها بياناً دقيقاً . وما أكثر ما اختلف العرب في تحديد هذه الدرجات والمراتب . فقد رأى فريق أنه «أول ما يتجدد الاستحسان للشخص تحدث إرادة القرب منه ، ثم المودة (وهو أن يود لو ملكه) ، ثم يقوى الود فيصير محبة ، ثم يصير هوى (فيهوي بصاحبه في محابِّ المحبوب من غير تمالك) ، ثم يصير عشقاً ، ثم يصير تتيّماً (والتتيم حالة يصير بها المعشوق مالكاً للعاشق لا يوجد في قلبه سواه) ، ثم يزيد التتيم فيصير ولهاً (والوله الخروج عن حد الترتيب والتعطل عن أحوال التمييز)» . ورأى فريق آخر أن «أول مراتب العشق الميل إلى المحبوب ثم العلاقة ، ثم الحب ، ثم يستحكم الهوى فيصير مودة تزيد بالمؤانسة ، وتَدْرُس بالجفاء والأذى ، ثم الخلة ثم الصبابة (وهي رقة الشوق) تولدها الألفة ويبعثها الإشفاق ويهيجها الذكر ، ثم تصير عشقاً . والعشق على أضرب ، فمبدؤه يصفي الذهن ويهذب العقل . . . ثم يترقى فيصير ولهاً ، ويسمى ذو الوله مدلّهاً ومستهاماً ، ثم يصير مستهتراً وحيران ، ثم بعدها التتيم فيدعى متيماً ، والتتيم نهاية الهوى وآخر العشق ؛ ومن التتيم يكون الداء الدويّ ، والجنون الشاغل»(١٣) . وقال أبو عبد الله ابن عرفة : «الإرادة قبل المحبة ، ثم المحبة ، ثم الهوى ثم العشق»(١٤) . أما لسان الدين ابن الخطيب فقد اختتم القول في أقسام الحب بإقامة الفصل التالي بين الحب والعشق : «المحبة اسم جامع لأقسام الحب والعشق . والفرق بينهما أن المحب لا يخلو : إما أن يستعمل المحبة أو تستعمله ؛ فإن استعملها وكان له فيها تكسب واختيار سمي محباً

اصطلاحاً . وإن استعملته المحبة بحيث لا يكون فيها اختيار ولا تكسب سمي عشقاً . فالمحب مريد ، والعاشق مُراد»[١٥] . ويبدو أن ثمة اتفاقاً حول ما أثبته الجاحظ من القول : «العشق اسم لما فضل عن المحبة . . فكل عشق يسمى حباً ، وليس كل حب يسمى عشقاً . والمحبة جنس والعشق نوع منها»[١٦] . وأما «الأخوّة» و«الصداقة» فتدخل هي أيضاً في باب الحب على معان خاصة كما سيبين في أثناء هذا البحث .

والصورة واضحة تماماً حين نكون في صدد بيان علامات الحب وآياته . ولم يبرع أحد من المفكرين العرب براعة ابن حزم الأندلسي في حصر هذه العلامات والآيات ووصفها : من إدمان للنظر ، وميل مع الحبيب حيث مال كالحرباء مع الشمس ، وإقبال بالحديث ، وإسراع بالسير نحو المكان الذي يكون فيه وتعمّد القعود بقربه والدنوّ منه ، واستهانة بكل خطب جليل داع إلى مفارقته ، وتباطؤ في المشي عند القيام به ، واضطراب يبدو على المحبّ عند رؤية من يشبه محبوبه أو عند سماع اسمه فجأة ، وحب للوحدة وأنس بالانفراد ونحول في الجسم . . . الخ[١٧] .

لكنّ تمييز قسمات الصورة ومعالمها يصبح أمراً في غاية المشقة حين يكون الكلام على ماهية الحب . فالاختلاف هنا بيّن ، والكل قد قال في ذلك وأطال . لكن الذي يبدو ثابتاً تماماً هو أن التحديد يسهل حين يلجأ منظّرو الحب إلى التعريف «بالعلّة» لا إلى التعريف ببيان الماهية الذاتية لظاهرة الحب . وهذا هو على وجه التحديد ما فعلوه في الغالب الأعم . ومع ذلك فإن ثمة عدداً من التعريفات التي تقرب من التعريفات الماهويّة ، نعثر عليها أثناء متابعتنا لعناصر الموضوع . ولعل من أبرزها أقوال حكماء اليونان وفلاسفتهم . فإلى أفلاطون ينسب القول إن «العشق حركة النفس الفارغة بغير فكرة» . وعلى لسان ديوجانس ترد مفارقة القول إن الحب «سوء اختيار صادف نفساً فارغة» . أما فيثاغورس فيحمل عليه هذا القول : «العشق

طمع يتولد في القلب ويتحرك وينمى ثم يتربى ، ويجتمع إليه مواد من الحرص ، وكلما قوي ازداد صاحبه في الاهتياج واللجاج والتمادي في الطمع والفكر في الأماني والحرص على الطلب ، حتى يؤديه ذلك إلى الغمّ والقلق» . وإلى الأطباء يُرَدّ القول إن العشق «مرض وسواسيّ شبيه بالماليخوليا يجلبه المرء إلى نفسه بتسليط فكره على استحسان بعض الصور والشمائل . وسببه النفساني الاستحسان والفكر ، وسببه البدني ارتفاع بخار رديء إلى الدماغ عن منيّ محتقن . . .»[١٨] . وتذهب النظرية الفلكية ، على لسان أرسطاطاليس وبطليموس إلى الربط بين وقع العشق وبين أوضاع النجوم والتناظر بين أشكالها[١٩] .

٣ - لكنّ للعرب من «الإسلاميين» رأياً آخر بالإجمال . لا شك أن قول ابن حزم مثلاً إن الحب «اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع»[٢٠] ، أو قول الراغب الأصفهاني : «المحبة ميل النفوس إلى ما تراه أو تظنه خيراً»[٢١] ، يعتبران من التعريفات الماهوية النادرة التي نصادفها عندهم . لكن الغالب الأعمّ هو تحديد الحب ببيان علّة وقوعه .

ولعل أقدم النظريات الإسلامية وأرسخها في هذا الصدد تلك التي ترتد إلى حديث نبوي سببه ، كما جاء في الصحيحين وغيرهما ، «أن امرأة كانت تدخل على قريش فتضحكهم ، فقدمت المدينة ، فنزلت على امرأة تضحك الناس ، فقال النبي ﷺ : على من نزلت فلانة؟ فقالت (عائشة) : على فلانة المضحكة ، فقال : الأرواح جنود مجنّدة ، فما تعارف منها ائتلف ، وما تناكر منها اختلف» . وإلى هذا الحديث يرجع على الدوام الكتّاب المعنيون بنظرية الحب . وقد دعم هؤلاء الكتّاب هذه النظرية الدينية بما قيل في منثور الحكم : «الأضداد لا تتفق ، والأشكال لا تفترق»[٢٢] ، وبكلمة مشهورة لأرسطو أوردها في كتاب (الأخلاق إلى نيقوماخوس)

ورددها من بعده فلاسفة الإسلام من أمثال الكندي والنوشجاني والسجستاني والتوحيدي وكثيرين غيرهم ، إذ قال ـ وقد سئل عن الصديق من هو؟ ـ : «إنسان هو أنت ، إلا أنه بالشخص غيرك»(٢٣) .

وقبل أن تكتسي هذه الكلمة طابعها النظري التجريدي ، وجدت لها تجسيداً في بعض الروايات الأدبية التي انتشرت في عصر الرشيد والمأمون : يحكي الأصمعي الحكاية التالي : «دخلتُ على هارون الرشيد ، فقال : يا أصمعيّ ، إني أرقت ليلتي هذه ، فقلت : ممّ ، أنامَ الله عينَ أمير المؤمنين؟ قال : فكّرت في العشق ممّ هو ، فلم أقف عليه ، فصفه لي حتى إخاله جسماً مجسماً! قال الأصمعي : لا والله ما كان عندي قبل ذلك فيه شيء! فأطرقت ملياً ، ثم قلت : نعم يا سيدي ، إذا تقاربت الأخلاق المشاكلة ، وتمازجت الأرواح المشابهة ، لمع نور ساطع يستضيء به العقل ، وتهتز لإشراقه طباع الحياة ، ويتصور من ذلك النور خُلق خاص بالنفس متصل بجوهريتها يسمى العشق! فقال : أحسنتَ والله ، يا غلام ، اعطه واعطه واعطه! فأُعطيتُ ثلاثين ألف درهم»(٢٤) .

ونقرأ في كتاب «العقد» الرواية التالية : «سأل المأمون عبدَ الله بن طاهر ذا الرياستين عن الحب فقال : يا أمير المؤمنين ، إذا تقادحت جواهر النفوس المتقاطعة بوصل المشاكلة انبعثت منها لمحة نور تستضيء بها مواطن الأعضاء ، فتحرك لإشراقها طبائع الحياة ، فيصدر من ذلك خلق خاص للنفس متصل بخواطرها يسمى الحب»(٢٥) . وقد أورد ابن الجوزي هذه الرواية نفسها على النحو التالي : «سئل ذو الرياستين عن المودّة ، فقال : إذا تقاربت جواهر النفوس بوصل المشاكلة انبعثت منها لمحة نور ساطع في عالم الروح فبثته في أقطارها ، تستضيء به نواظر العقل ، وتهتز لإشراقه طبائع الحياة ، فيتصور من ذلك خلق خاص بالنفس يتصل بجوهرها يسمى

الود»(٢٦) . وكثرت النوادر وأقوال الحكماء وأبيات الشعر التي تفسر المؤاخاة والمودّة والألفة والصداقة والعشرة والمحبة والعشق بالرجوع إلى التجانس والمشاكلة والتشاكل . وهكذا نجد حكيماً يقول : «كل إنسان يأنس إلى شكله كما أن كل طير يطير مع جنسه» . ونقرأ نادرة عن حكيم - هو في بعض الروايات سليمان - «رأى غراباً مع حمامة فعجب من تآلفهما مع مباينتهما في الجنس فأثارهما فإذا كل منهما مكسور الجناح ، فقال : إنما جمع بينهما العلة»! ونصادف في كل مكان أقوال الحكماء : «الأضداد لا تتفق والأشكال لا تفترق» ، و«على قدر تشاكل الأجناس تتآلف قلوب الناس ، وأقربها مشاكلة أحسنها مواصلة وأكثرها تناولاً أطولها تهاجراً» . ويكرر الكثيرون بيت المتنبي :

وشبه الشيء منجذب إليهِ ... وأشبهنا بدنيانا الطغامُ

وهذه الأبيات لشاعر آخر :

لكلّ امرىءٍ شكل من الناس مثلهُ ... وأكثرهم شكلاً أقلهم عقلا

وكلُ أناسٍ يألفون لشكلهم ... وأكثرهم عقلاً أقلهم شكلاً

لأن كثير العقل ليس بواجدٍ ... له في فريق كلَّ حين له مثلا

أو هذين لآخر غيره :

وقائلٍ كيف تهاجرتما ... فقلت قولاً فيه إنصافُ

لم يكُ من شكلي ففارقته ... والناس أشكال وألاّف

أو هذين لشاعر آخر :

وإني وحيد الفقر مشترك الغنى ... وتارك شكلٍ لا يوافقه شكلي

ولي مُلحٌ في المد والبذل لم يكن ... تأنقها فيما مضى أحد قبلي

أو هذين لأبي سليمان الخطّابي :

وما غربة الإنسان في شقة النوى ... ولكنهــا والله في عــدم الشكلِ
وإني غــريب بين بست وأهلهــا ... وإن كان فيهـا أسرتي وبهـا أهلي

وقول الجاحظ : «من شأن النفوس أن تتواصل ، ومن عادة الأشكال أن تتقاوم ؛ والشيء يتغلغل إلى معدنه ويحنّ إلى عنصره ، فإذا صادف منبته ، ولاقى عنصره ، وشج بعروقه ، وسبق بفروعه وتمكن على الإقامة ، وثبت ثبات الطينة »(٢٧) ؛ وهذه الأبيات لأبي العتاهية :

يقــاس المــرء بالمــرءِ ... إذا مــا هــو مــاشــاهُ
وللقلب على القلب ... دليل حين يلقاه
وللشكل على الشكل ... مقاييس وأشباه
وفي العين غنى للعيـ ... ـن أن تنطق أفواه(٢٨)

أو هذه الكلمات التي أرسلها بعض الكتّاب إلى صديق له : «إني صادفت منك جوهر نفسي ، فأنا غير محمود على الانقياد لك بغير زمام ، لأن النفس يتبع بعضها بعضاً»(٢٩) ؛ أو قول ابن خلف ، حكايةً عن علي بن عبيدة ، في تحديد «المودة» : «المودة تعاطف القلوب ، وائتلاف الأرواح ، وحنين النفوس إلى مباثة الأسرار ، والاسترواح بالمستكنات في الغرائز ، واستيحاش الأشخاص لتباين اللقاء وظهور السرور بكثرة التزوار ، وعلى حسب مشاكلة الجوهر يكون الاتفاق في الخصال»(٣٠) .

بيد أن هذه الأقوال واللمحات والخواطر ما لبثت أن وجدت لدى عدد من المفكرين الإنسانيين والكتاب الأخلاقيين العرب تجسيداً نظرياً فلسفياً لها . وقد كان السجستاني والتوحيدي ومسكويه وابن حزم ولسان الدين ابن الخطيب في مرحلة أولى ، ثم ابن الجوزي وابن قيم الجوزية في مرحلة تالية ، أبرز من جسّد هذا التنظير الفلسفي لمبدأ المشاكلة أو التشاكل في نظرية الحب ، محبذين هذا المبدأ في تفسير داعي الحب على مبدأ رئيس

آخر مال إليه فريق من الكتّاب والمفكرين هو مبدأ الجمال ، أو مبدأ «استحسان الصورة» .

٤ - يلخص ابن قيم الجوزية مبدأ الاستحسان الجمالي في الحب على النحو التالي : «ودواعي الحب من المحبوب جماله ، إما الظاهر أو الباطن ، أو هما معاً . فمتى كان جميل الصورة جميل الأخلاق والشيمة والأوصاف كان الداعي منه أقوى . وداعي الحب من المحب أربعة أشياء : أولها النظر إما بالعين أو بالقلب إذا وصف له . . . ؛ الثاني الاستحسان ، فإن لم يورث نظره استحساناً لم تقع المحبة ؛ الثالث الفكر في المنظور وحديث النفس به ، فإن شغل عنه بغيره مما هو أهم عنده منه لم يعلق حبه بقلبه ، وإن كان لا يعدم خطرات وسوانح ، ولهذا قيل : العشق حركة قلب فارغ . ومتى صادف هذا النظر والاستحسان والفكر قلباً خالياً تمكّن منه ، كما قيل :

أتاني هواها قبل أن أعرف الهوى　　　فصادف قلباً خالياً فتمكّنا[٣١]

ومع أن المبدأ الرئيس في وقوع الحب ، بحسب هذه النظرية ، هو أن «العين مرآة القلب» ، وأن العاشق ليس إلا ضحية عدوّين ، عبّر شاعر عن حاله معهما بقوله :

أنــا مــا بــين عــدوّيــ　　　ـنِ همــا قلبي وطَرْفي
ينظر الطرف ويهــوى الــ　　　ـقلب والمقصودُ حتفي

وعبّر شاعر آخر عن الحال نفسها بقوله :

عــاتبت قلبي لمــا　　　رأيت جسمي نحيلا
فــألزم القلبُ طــرفي　　　وقــال كنتَ الرسولا
فــقــال طــرفي لقلبي　　　بل كنتَ أنت الدليلا
فــقلت كُفــا جميعــاً　　　تركتمــاني قتيلا

إلا أن للسمع أيضاً، بحسب هذه النظرية نفسها، دوراً مهماً يؤديه في وقوع الحب. ذلك أن «الأذن تعشق قبل العين أحياناً»، و«جيش المحبة قد يدخل المدينة من باب السمع كما يدخلها من باب البصر» كما يقول ابن القيم نفسه(٣٢). ومع ذلك فإن هذا الموضوع يثير مسألة أخرى ليس ها هنا موقع الكلام عليها. والسؤال الذي يهمنا هنا هو هذه القضية التي تثيرها مشكلة «الاستحسان الحسي»: هل يقف الحب على الحسن والجمال؟ هل يَلزم من عدمه عَدَمُه؟ لقد أجاب أحد الشعراء عن هذه المسألة بالتقرير الجازم التالي:

وما الحب من حسنٍ ولا من ملاحة ولكنه شيء به الروح تكلفُ

وحول هذا الشيء الذي به الروح تكلف، تدور قضية «المشاكلة» في الحب.

ولعل أول من يطالعنا بنظرة ثابتة محددة في المشكلة هو أبو سليمان المنطقي السجستاني. وقد يمكننا أن نتابع مواقف الكتّاب والمفكّرين من بعد السجستاني فننظر إلى الموضوع نظرة تاريخية تحليلية خالصة. لكننا في حقيقة الأمر لن نصل بهذه الطريقة إلى نتائج محكمة صارمة كتلك التي يمكن أن نصل إليها لو أننا اتبعنا طريقة التحليل المفهوميّ للمسألة وإشكاليات النزعات العامة لها.

وهكذا نلاحظ، بحسب خط السير الثاني هذا، أن دروب النظر قد تباعدت على الرغم من الاتفاق العام في المبدأ، وأن المشكلات التي يثيرها كل نظر والنتائج التي تترتب عليه ليست دوماً هي هي.

٥ - ومن الثابت أن أبرز نظريات المشاكلة في الحب هي تلك النظريات الفلسفية المنحدرة في الغالب الأعم عن حكماء اليونان، أو المتأثرة بصورة أو بأخرى بأفكار هؤلاء الحكماء. وجلها يدور بين الحب والصداقة، وبين أفلاطون وأرسطو.

ولعل أول ما ينبغي الإشارة إليه ها هنا هو أنه ينبغي أن يكون منا على بال أن نفراً من الأدباء المتفلسفة قد أنكروا ابتداءً واقعية الصداقة . فقد أكّد أبو حيان التوحيدي أن علينا أن «نثق بأنه لا صديق ولا من يتشبه بالصديق»(٣٣) . وأورد التوحيدي نفسه ، تأييداً لخبرته ، قولاً يعكس خبرة رجل آخر هو جميل بن مرة الذي كان لزم قعر البيت ورفض المجالس واعتزل الخاصة والعامة وعوتب في ذلك فقال : «لقد صحبت الناس أربعين سنة ، فما رأيتهم غفروا لي ذنباً ، ولا ستروا لي عيباً ، ولا حفظوا لي غيباً ، ولا أقالوا لي عثرة ، ولا رحموا لي عبرة ، ولا قبلوا منّي معذرة ، ولا فكّوني من أسرة ، ولا جبروا لي من كسرة ، ولا بذلوا لي نصرة ، ورأيت الشغل بهم تضييعاً للحياة ، وتباعداً من الله تعالى ، وتجرعاً للغيظ مع الساعات ، وتسليطاً للهوى في الهَنات بعد الهنات»(٣٤) . وحين سئل النوشجاني ، وقد جرى حديث الصديق ، عن الحد الذي أورده أرسطو : «الصديق آخر هو أنت» ، أو «الصديق هو أنت ، إلا أنه بالشخص غيرك» ـ قال : «الحد صحيح ، ولكن المحدود غير موجود»(٣٥) . وقد علّل النوشجاني نظريته بالقول «إن الوحدة التي في العقل تُصَوِّر كل شيء بصورته التي لا كثرة فيها ، ولا اختلاف ولا تعاند ، ولا محادة . حتى إذا غلبت الكثرة ، وغمر التضاعف وانقسمت الأشياء إلى الجنس والنوع والفصل والخاص والعرض ، جاء الاختلاف والتعاند إما ظاهرين أو خفيين» . وأيضاً : «قد صح أن الإنسان ذو طبيعة ومزاج وشكل وأغراض متفاوتة كثيرة . فإذا ما صادف آخر ، وهو أيضاً ذو طبيعة أخرى وخواص أخر ، إما زائدة على ما لصاحبه ، وإما ناقصة عنه ، عرض حينئذ التفاوت والاختلاف بالواجب لا محالة» . ويضيف النوشجاني إلى ذلك متسائلاً : «وكيف يصح هذا الحد ، في الشاهد والحس ، والإنسان إذا كان وحده لا يلائم نفسه ، ولا يوافق أبداً رأيه ، ولعله يترجح وينكفىء في كل يوم ، بل في كل ساعة ،

مراراً كثيرة ، مثل أبي براقش كلّ لون لونه يتخيّل»[٣٦] . الحقيقة أن هذا الحد «يصح ملحوظاً بشرح العقل في عالمه النقي البهيّ المشرق المؤتلق الخالص النيّر البحت» ، أما إذا قصد به «وجدانه في ساحة الحس الكدر المظلم السيال المتموج المضمحل المستحيل» ، فلا . والذي يمنع من ذلك التعاند الذي نستشفه ونستكشفه من جهة «الطباع والطباع ، والعادة والعادة ، والمراد والمراد ، والهوى والهوى ، والشكل والشكل»[٣٧] .

وينبغي ألا نتوهم هنا أنه لا علاقة بين المحبة والصداقة والعشق عند النوشجاني . فنحن في الحقيقة هنا بإزاء جنس وأنواع . إذ ما العشق إلا «تشويق إلى كمال ما بحركة دالة على صبوة ذي شكل إلى شكله» ، وما المحبة إلا «منوال العشق» ومحاولة «الاتصال اتصالاً يرفع التمييز رفعاً ويقطع التحير قطعاً»[٣٨] . وأخيراً الصداقة ، بحسب الحد الأرسطي لها ، لا تكاد تخرج عن هذا كله في شيء . لكن الذي لا بد من الإشارة إليه هنا ، في رأي النوشجاني ، هو أن امتناع «وجود المحدود» في الشاهد ، لا عن إسقاط الحد وإنكار فائدته وجدواه . إذ إن الذي ينبغي أن يتقرر هو أن «الحكيم» قد قصد بهذا الحد «المبالغة في الحض على توخي الصديق لصديقه حالاً لا يكاد يفصل بينهما في إرادة وإيثار وقصد ومحبة وكراهية ومرضاة» ، وأن «هذا الحد إذا لحظ أفقه العليّ ، سلك إليه بالهمة الشريفة ، والعزيمة التامة ، والحد البليغ ، والاجتهاد المستخرج ، فيكون ذلك داعية إلى الغاية التي كلما قرب منها كانت الحال ـ أعني الصداقة ـ إلى الحقيقة أقرب ، وعليها أشمل ، ولشرائطها أجمع ، وعما يخالف هذه الصفات أبعد»[٣٩] .

أما الإيمان العميق بالصداقة وبالحب فنصادفه بخاصة عند أبي سليمان المنطقي السجستاني . وقد حفظ أبو حيان التوحيدي لنا شيئاً من أفكار أستاذه في هذه المسألة .

يحكي في (الصداقة والصديق) أنه قال لأبي سليمان يوماً : «إني أرى

بينك وبين أبي سيّار القاضي ممازجة نفسية وصداقة عقلية ومساعدة طبيعية ومؤاتاة خلقية ، فمن أين هذا؟ وكيف هو؟ فقال : يا بني ، اختلطت ثقتي به بثقته بي فاستفدنا طمأنينة وسكوناً لا يرثّان على الدهر ، ولا يحولان بالقهر . ومع ذلك فبيننا بالطالع ومواقع الكواكب مشاكلة عجيبة ومظاهرة غريبة ، حتى إننا نلتقي كثيراً في الإرادات والاختيارات والشهوات والطلبات ، وربما تزاورنا فيحدثني بأشياء جرت له بعد افتراقنا من قبل فأجدها شبيهة بأمور حدثت لي في ذلك الأوان حتى كأنها قسائم بيني وبينه ، أو كأني هو فيها أو هو أنا . وربما حدثته برؤيا فيحدثني بأختها ، فنراها في ذلك الوقت أو قبله بقليل أو بعده بقليل»(٤٠) . ويتملك أبا حيان العجب فيسأل أستاذه : «كيف يصح هذا وأنت مطالبك في الفلسفة ، وصورك مأخوذة من الحكمة ، وقنيتك مجموعة من الحقائق ، وخوضك في الغوامض والدقائق ، وذاك رجل في عداد القضاة وجلة الحكام وأصحاب القلانس ، ومخاضه الظاهر الذي عليه الجمهور ، ومأخذه مما عليه االسواد الأعظم!» . فيجيب أبو سليمان بأنه صحيح أن «الاختلاف بالفن» يباعد بينهما لكن «المشاكلة على العلم» تجمع بينهما وتوحّد(٤١) . بيد أن أبا حيان يستمر في تساؤله ويعجب من هذه النظرية الفلكية التي تولد المشاكلة على الرغم من أن الرجلين ، أبا سليمان وصديقه أبا سيار القاضي ، من بلدين متباينين متباعدين : سجستان والصيمرة ، فيؤكد أبو سليمان أن «الأمكنة في الفلك أشد تضاماً من الخاتم في إصبعك ، وليس لها هناك هذا البعد الذي تجده بالمسافة الأرضية من بلد إلى بلد بفراسخ تقطع ، وجبال تعلى ، وبحار تخرق»(٤٢) .

ومن الواضح أن أبا سليمان يشير هنا إلى وجه من وجوه نظرية أصحاب «صناعة أحكام النجوم» التي ترد ما يقع بين الأشخاص من المحبة إلى العلل الفلكية القصوى ، أي إلى «مناسبات في المدبرات لكل محب

ومحبوب في العالم العلوي الذي لا يتحرك في هذا العالم ذرة إلا من أجله» ، بحيث إذا «اتفق أن يكون مدبرات أحد الشخصين مناسبة لمدبرات أحدهما حصل الود والمحبة»(٤٣) ، وهي نظرية يرى لسان الدين ابن الخطيب الذي يفصّل القول فيها وفي أشباهها أنها تقوم على «أمور ظنية» وعلى «قياس غائب على شاهد» في «أمر ليس في قوة البحث عنه الاطلاع عليه» ، أمرٍ هو أشبه ما يكون بالمناسبة بين الألحان الموسيقية وبين النفوس من ذات ارتياض السمع ، تصل إليها هذه الألحان فتؤثر فيها عشقاً ونفرة «تحار الأذهان في علته» . ولهذا أصاب الشاعر حين قال :

أعجب شيء رأته عيني ... هذا الذي تدّعي القلوبُ
تأبى نفوسٌ نفوسَ قوم ... وما لها عندها ذنوبُ
وتصطفي أنفس نفوسا ... وما لها عندها وجوب
ما ذاك إلا لمضمرات ... يعلمها الشاهد الرقيب

بيد أن السجستاني قد عبر عن المسألة بلهجة أخرى حين سئل في بعض مجالسه عن تفسير كلمة أرسطو : «الصديق إنسان هو أنت ، إلا أنه بالشخص غيرك» ، ففسرها لأهل مجلسه على النحو التالي :

« . . وإنما أشار (أرسطوطاليس) بكلمته هذه إلى آخر درجات الموافقة التي يتصادق المتصادقان بها . ألا ترى أن لهذه الموافقة أولاً منه يبتدئانها ، كذلك لها آخر ينتهيان إليه! وأول هذه الموافقة توحّد ، وآخرها وحدة . وكما أن الإنسان واحد بما هو إنسان كذلك يصير بصديقه واحداً بما هو صديق ، لأن العادتين تصيران عادة واحدة ، والإرادتين تتحولان إرادة واحدة . . . وليس يبعد هذا عليكم إلا لأنكم لم تروا صديقاً ولا كنتم مع أصدقاء على التحقيق ، بل أنتم معارف يجمعكم الجنس المقتبس من الحيوان ، وينظمكم النوع المقتبس من الإنسان ، ويؤلفكم بعد ذلك البلد أو الجوار أو

الصناعة أو النسب . ثم أنتم في كل ذلك الذي اجتمعتم عليه وانتظمتم به وتألفتم له على غاية الافتراق ، للحسد الذي يدبّ بينكم والتنافس الذي يقطع علائقكم والتدابر الذي يثير البينونة بينكم . ولو صحبتم ما شملتكم به الطبيعة الكبرى في الأول لم تميلا إلى ما حابتكم به الطبيعة الصغرى في الثاني ، أعني أنكم معمومون بصورة الإنسان من ناحية النوع ، كما أنكم معمومون بصورة الحيوان من ناحية الجنس ، ومعرّضون لنيل صورة الملائكة بالاختيار الجيد ، كما أنكم معرضون لنيل صورة الشياطين بالاختيار الرديء . فلو ثبتّم على الصراط المستقيم ، وعلقتم حبل العقل المتين المستبين ، واعتصمتم بالعروة الوثقى من الهدى والدين ، كنتم كنفس واحدة في كل حال ذللت أو صعبت ، تجمعت أو تشعبت ، تعرفت أو تنكرت ، وكانت هذه الشرنقة ـ أعني الموافقة والوحدة ـ تسري في الصديق والصديق ثم في الثاني والثالث ، ثم في الصغير والكبير ، وفي المطيع والمطاع ، والسائس والمسوس . . . حتى تبلغ الأغوار والنجود وتشتمل على الأداني والأقاصي . فحينئذ ترى كلمة الله هي العليا وطاعته العالية . إلا أن هذا لما كان متعذراً ـ لأن المادة الأولى لا تنقاد لهذه الصورة ، والصورة الأولى لا تلابس هذه المادة ـ طلب هذا المتعذر في الواحد ، في الزمان بعد الزمان ، على السنن بعد السنن ، على المكان بعد المكان ، بالدعوة بعد الدعوة ، والهيئة بعد الهيئة ، بالتعاون بعد التعاون . وإذا بعد المطلوب من جهة عامة لعلة مانعة فليس ينبغي أن يقنط من الظفر به من جهة خاصة لعلة معطية . . .»(٤٤) .

والحق أن هذا التفسير لكلمة أرسطو لا يعكس شيئاً أبعد من مجرد الإيمان بإمكانية الصداقة ، على ندرتها ، وتأكيد القول إن «الموافقة» هي مبدأ «التوحيد» و«الوحدة» بين الصديقين . أما تعليل أصل هذه «الموافقة» فلا يحدده تفسير أبي سليمان تحديداً واضحاً . لذا يبدو أن علينا أن نعود

إلى النظرية الفلكية لمعرفة موقفه من المسألة .

ومن بين النظريات الفلسفية في المشاكلة تلك النظرية المستلهمة ، فيما يبدو ، من المذهب الأفلاطوني أو من بعض عناصره على الأقل . وقد عرضها ابن قيم الجوزية في الصيغة التالية : «إن الأرواح خلقت على هيئة الكرة ، ثم قسمت . فأي روحين تلاقتا هناك وتجاورتا تآلفتا في هذا العالم واتحدتا ، وإن تنافرتا هناك تنافرتا هنا ، وإن تآلفتا من وجه كانتا كذلك ها هنا»(٤٥) .

أما ابن الجوزي ، فإنه بعد أن ذكر قول بعض الحكماء إن العشق لا يقع إلا لمجانس وإنه يضعف على قدر التشاكل ، وبعد أن ربط الصداقة والمودة بالتشاكل في المعاني ، والعشق بالتشاكل في معنى يتعلق بالصورة ، حكى على لسان أحد الحكماء أن الأرواح كانت «موجودة قبل الأجسام فمال الجنس إلى الجنس . فلما افترقت في الأجساد بقي في كل نفس حب ما كان مقارباً لها . فإذا شاهدت النفس من نفسٍ نوع موافقة مالت إليها ظانّة أنها هي التي كان قرينتها»(٤٦) .

لكن ابن القيم ينكر هذه النظرية لقيامها على أصل فاسد هو دعوى القول إن «الأرواح موجودة قبل الأجساد» ، إذ الحق ، عنده ، هو ما دل عليه الشرع والعقل : «أن الأرواح مخلوقة مع الأجساد وأن الملك الموكل بنَفْخ الروح في الجسد ينفخ فيه الروح إذا مضى على النطفة أربعة أشهر ودخلت في الخامس ، وذلك أول دخول الروح فيه»(٤٧) .

وأما عند أبي علي مسكويه فقد احتلّ التحليل الفلسفي لمبدأ المشاكلة مكانة مرموقة : يلقي التوحيدي على مسكويه في (الهوامل والشوامل) السؤال التالي : «ما السبب في تصافي شخصين لا تشابه بينهما في الصورة ، ولا تشاكل عندهما في الخلقة ، ولا تجاور بينهما في الدار ، كواحد من فرغانة وآخر من تاهرت ؛ وهذا طويل قويم ، وهذا قصير دميم ؛

هذا شخت عجف ، وهذا علج جلف ؛ وهذا أزبّ أشعر ، وهذا أمعر أزعر ؛ وهذا أعيا من باقل ، وهذا أبلغ من سحبان وائل ؛ وهذا أجود من السحاب إذا سح بودق بعد يرق ، وهذا أبخل من كلب على عرق إذا ظفر بعرق ـ وبينهما من الخلاف والاختلاف ما يعجب الناظر إليهما والفاحص عن أمرهما؟»(٤٨) ، فيرد مسكويه بأن للصداقات بين الناس أسباباً عالية عرضية وأخرى ذاتية . أما الأسباب العرضية فكثيرة وبعضها أقوى من بعض ، وأبرزها سبعة هي : الإلف والعادة ، والأمور النافعة أو التي يظن بها النفع ، واللذة ، والأمل ، والصناعات والأغراض ، والمذاهب والآراء ، والعصبيات(٤٩) . وأما السبب الذاتي للتصافي ، وهو السبب الذي لا يستحيل ، ويبقى ببقاء الشخصين ، فهو «نسبة بين الجوهرين : إما من المزاج الخاص العناصر ، وإما من النفس والطبيعة» . والمزاج قد يوجد بين الإنسان وبين البهيمتين ، «فإن تشاكل الأمزجة يؤلف ويجذب أحد المشاكلين بها إلى الآخر من غير قصد ولا رويّة ولا اختيار» ، كما هو الحال في كثير من أنواع البهائم والطير والحشرات . أما الأمزجة المتباعدة فتوجد بينهما العداوات والمنافرات أيضاً من غير قصد ولا روية ولا اختيار . والأمر نفسه ـ من المشاكلة والمحبة ، والمنافرة والعداوة ـ يوجد أيضاً على مستوى «البسائط» من الأمور ، «فإن بين الماء والنار من المنافرة والمعاداة ، وهرب كل واحد منهما من صاحبه ليبعد عنه ، ثم ميل كل واحد منهما إلى جنسه وطلبه لشكله ليتصل به ، أمر لا خفاء به على أحد» . فإن انضاف إلى ذلك «مزاج مناسب بتأليف موافق ظهر السبب وقوي ، كما يوجد بين حجر المغناطيس والحديد ، وبين حجري الخل ، أعني محب الخل وباغض الخل»(٥٠) . ذلك هو سبب الاتفاق الذي يوجب المودة . فإذا كان الجوهر والمزاج الخاص يوجبان المودة والاتفاق بين الجسمين ، «فكم بالحريّ أن يوجبها اتفاق النفسين إذا كان بينهما مناسبة ومشاكلة»(٥١) .

ولعل الأهم من هذه الأمور جميعاً أن نلاحظ كيف يحدد مسكويه نوعية موضوع المودة على أساس نظرة أنثروبولوجية فلسفية إلى القوى الأساسية المقومة للإنسان . ذلك أنه يربط جميع أسباب المودة وأقسامها بقوى النفس الرئيسة الثلاث : البهيمية والغضبية والناطقة . وهكذا نجد أن توافر «النسبة» و«المشاكلة» في دائرة النفس النامية والنفس البهيمية يوجب «المودة للذيذ أو النافع» وحين توجد المشاكلة على مستوى النفس الغضبية تولد «المودة للغلبة» ، كالاجتماع للصيد والحرب وسائر العصبيات التي تكون فيها قوة الغضب . أما حين تكون النسبة والمشاكلة في النفس الناطقة فإن الذي يتولد هو «المحبة للدين والآراء» . والأسباب تتركب وتتفرد فكلما تركبت وكثرت قويت المودة ، وكلما تفردت ضعفت . وزمان المكث يكون بحسب ذلك أيضاً ـ «وكل المودّات تزول بزوال أسبابها ، وليس منها شيء ثابت لا يزول ، إلا الجوهري الذاتي ، إما نفساً وإما طبيعة»(٥٢) .

ويتفق يحيى بن عدي مع مسكويه في اعتبار النفس أصلاً للاتفاق والاختلاف ، لكنه لا يقيم هذه القسمة بين النفس والطبيعة على النحو الذي يشير إليه مسكويه . وهو يميل في الحقيقة إلى أن يرد القضية برمتها إلى مسألة «أحوال قوى النفس» الثلاث ـ الشهوانية والغضبية والناطقة ـ وإلى أن طبيعة كل واحدة من هذه النفوس أو حالتها تحدد نوع الأخلاق التي تتملك صاحبها في النهاية . فأما النفس الشهوانية ـ وهي مشتركة بين الإنسان وسائر الحيوان ـ فإنها أصل محبة جميع «اللذات والشهوات الجسمية» . وهذه النفس قوية جداً ، إذا لم يقهرها الإنسان ويؤدبها ملكته واستولت عليه وكان بالبهائم أشبه منه بالناس فينحدر إلى الفجور وارتكاب الفواحش والمحظورات من اكتساب للأموال من أقبح وجوهها ، ومن تلصّص وخيانة وشرارة يصبح معها من واجب «أولي السياسات»

تقويم أصحابها وتأديبهم وإبعادهم ونفيهم بعيداً عن الناس ، وعن الأحداث منهم بخاصة . ومن اختلاف أحوال النفس الشهوانية يأتي اختلاف عادات الناس في شهواتهم ولذاتهم وفي عفتهم وتأدبهم . وبقدر ما يقهر الإنسان نفسه الشهوانية يبتعد عن الشرور ويقترب من الفضيلة والتأدب .

وأما النفس الغضبية التي يشترك فيها الإنسان أيضاً وسائر الحيوان فبها يكون الغضب والجرأة ومحبة الغلبة التي إن اشتدت عند صاحبها كان بالسباع أشبه منه بالناس فيطلب الترأس من غير استحقاق ، وربما أدّاه ذلك إلى قتل من يناوشه ، فلزم لهذا كله أن تساس هذه النفس بالتأدب والقمع ليكون الحلم والوقار والعدل مبدأ فعلها .

وبالنفس الناطقة أخيراً يتميز الإنسان عن سائر الحيوان ، وبها يكون الفكر والذكر والتمييز والفهم ، كما أن بها يكون تهذيب قوته الشهوانية والغضبية وضبطهما . ولهذه النفس فضائل ـ كاكتساب العلوم والآداب والمروءة وفعل الخير والرأفة . . الخ ـ ورذائل كالخبث والحيلة والخديعة والملق والمكر والحسد والتشرد والرياء . واختلاف قوة النفس الناطقة هذه في الناس هو العلة الموجبة لاختلاف أخلاقهم في سياستهم وفضائلهم وفي غلبة الخير أو الشر عليهم . لذا وجب أن يُعمل الإنسان فكره ليميز أخلاقه ويختار منها ما كان مستحسناً جميلاً وينفي منها ما كان مستنكراً قبيحاً ، فيكون ذلك طريقاً سهلاً للتآلف بين الناس ونبذ الشقاق والتباعد[٥٣] .

بيد أن نظرية الاتصال والانفصال في أصل المحبة والكراهية تظل أبرز النظريات الفلسفية عند العرب . ولعل خطرها يأتي من أن مفكِّرَيْن إسلاميين عظيمين هما ابن حزم الأندلسي وابن قيم الجوزية ـ وكلاهما يمثل اتجاهاً قوياً في العالم السني ـ قد مالا إلى الأخذ بها ودافعا عنها دفاعاً ماجداً ، على الرغم من أن أصولها اليونانية الأمبيدوقلية حيناً والأفلاطونية حيناً آخر ، واضحة تمام الوضوح .

يُعنى ابن حزم عناية خاصة بتحديد ماهية الحب . ولعل التعريف الذي يقدمه هو أبرز التعريفات للحب عند العرب . والذي يذهب إليه هو أن الحب «اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع»(٥٤) ، أو أنه «اتصال بين النفوس في عالمها العلوي»(٥٥) . وهذا التعريف يفضي مباشرة إلى نظرية المشاكلة . وفي الحقيقة يرى ابن حزم «أن سر التمازج والتباين في المخلوقات إنما هو الاتصال والانفصال» ، إذ إن الشكل يستدعي شكله ، والمثل إلى مثله يسكن ، وتأثر المجانسة مشاهد وعلمها محسوس . والتنافر يكون في الأضداد ، والموافقة في الأنداد . .

وينكر ابن حزم أن تكون علة الحب شيئاً خارجاً عن النفس كحسن الصورة الجسدية مثلاً ، إذ لو صح ذلك لوجب ألا يستحسن الأنقص من الصورة ، ونحن نجد كثيراً من يؤثر الأدنى ويعلم فضل غيره ولا يجد محيداً لقلبه عنه . وينكر كذلك أن تكون علته «الموافقة في الأخلاق» ، إذ لو كان الأمر كذلك لما أحب المرء من لا يساعده ولا يوافقه . وفي رأيه أن الحب «شيء في ذات النفس» . لا شك أنه قد يقع لسبب من الأسباب ، لكنه في هذه الحالة يولّي مع انقضاء الأسباب التي دعت إليه ويفنى بفنائها . وفي هذا المعنى يقول ابن حزم نفسه شعراً :

ودادي لك الباقي على حسب كونه   تناهى فلم ينقص بشيء ولم يزدْ
وليست له غير الإرادة علة   ولا سبب ـ حاشاه ـ يعلمه أحدْ
إذا ما وجدنا الشيء علة نفسه   فذاك وجود ليس يفنى على الأبدْ
وإما وجدناه لشيء خلافه   فإعدامه في عدمنا ما له وجدْ

وكل ضروب الحب التي لا تصدر عن «استحسان روحاني وامتزاج نفسي» لا ثبات لها في النفس ولا تمكُّن ، ـ «فمن ودك لأمر ولّى مع انقضائه» ـ وكلها «زائدة بزيادة عللها ، ناقصة بنقصانها ، متأكدة بدنوها ،

فاترة ببعدها» ، حاشا محبة «العشق الصحيح» المتمكّن من النفس ، فهي التي لا فناء لها إلا بالموت ، وهي التي يصدق عليها الحد : «استحسان روحاني وامتزاج نفسي» .

لكن لنظرية الاتصال هذه صعوبة تقوم على مستوى «المبادلة» أو«المساواة» في الحب . إذ لو كان الحب «اتصالاً» بين النفوس لزم عند ذلك بالضرورة أن تكون المحبة بينها متساوية ، طالما أن أجزاء النفوس مشتركة في الاتصال وحظها منه واحد . ويعترف ابن حزم نفسه بوجاهة هذا الاعتراض وبأن المعارضة هذه صحيحة . بيد أنه يردها ، مستلهماً أفلاطون ، بالقول إن «نفس الذي لا يحب من يحبه مكتنفة الجهات ببعض الأعراض الساترة والحجب المحيطة بها من الطبائع الأرضية ، فلم تحس بالجزء الذي كان متصلاً بها قبل حلولها حيث هي ، ولو تخلصت لاستويا في الاتصال والمحبة . ونفس المحب متخلصة عالمة بمكان ما كان يشركها في المجاورة ، طالبة له قاصدة إليه باحثة عنه مشتهية لملاقاته جاذبة لو أمكنها ، كالمغنطيس والحديد ، قوة جوهر المغنطيس المتصلة بقوة جوهر الحديد لم تبلغ من تحكمها ولا من تصفيتها أن تقصد إلى الحديد على أنه من شكلها وعنصرها ، كما أن قوة الحديد لشدتها قصدت إلى شكلها وانجذبت نحوه ـ إذ الحركة أبداً إنما تكون من الأقوى ، وقوة الحديد متروكة الذات غير ممنوعة بحابس ، تطلب ما يشبهها وتنقطع إليه وتنهض نحوه بالطبع والضرورة (لا) بالاختيار والتعمّد» .

ويضيف ابن حزم إلى هذا الدليل التشبيهي دليلاً مستقى من الملاحظة وهو «أنك لا تجد اثنين يتحابان إلا وبينهما مشاكلة» والمشاكلة هذه ، وإن كان أصلها الاتصال ، إلا أنه لا بد فيها من اتفاق في الصفات الطبيعية وفي بعض الأخلاق وإن قل ، «وكلما كثرت الأشباه زادت المجانسة وتأكدت المودة»(٥٦) .

وأما علة وقوع الحب في أكثر الأمر عند نظر الصورة الحسنة فتفسيرها ، في رأي ابن حزم ، أن الظاهر من الأمر «أن النفس حسنة تولع بكل شيء حسن وتميل إلى التصاوير المتقنة فهي إذا رأت بعضها تثبتت فيه ، فإن ميّزت وراءها شيئاً من أشكالها اتصلت وصحت المحبة الحقيقية ، وإن لم تميز وراءها شيئاً من أشكالها لم تجاوز حبها الصورة ، وذلك هو الشهوة»(٥٧) . وتأكيداً لهذا الرأي يعيد ابن حزم إلى الأذهان حكاية على لسان أفلاطون يذكر فيها «أن بعض الملوك سجنه ظلماً ، فلم يزل يحتج عن نفسه حتى أظهر براءته . وعلم الملك أنه له ظالم ، فقال له وزيره الذي كان يتولى إيصال كلامه إليه : أيها الملك قد استبان لك أنه بريء ، فما لك وله؟ فقال الملك : لعمري ما لي إليه غير أني أجد لنفسي استثقالاً لا أدري ما هو! فأدى ذلك إلى أفلاطون ، ؛ قال : فاحتجت أن أفتش في نفسي وأخلاقي (لعلي أجد) شيئاً أقابل به نفسه وأخلاقه مما يشبهها . فنظرت في أخلاقه ، فإذا هو محب للعدل كاره للظلم ، فميزت هذا الطبع فيّ ، فما هو إلا أن حركته هذه الموافقة وقابلت نفسه بهذا الطبع الذي بنفسي ، فأمر بإطلاقي وقال لوزيره : قد انحلّ كل ما أجد في نفسي له»(٥٨) . وهذا كله لا يخرج عن حدود نظرية الاتصال .

أما ابن قيم الجوزية فيتوسع في مفهوم الحب ويجعله في أصل الكون بأسره متبنّياً بذلك جانباً من النظرية الكوسمولوجية الأمبيدوقلية . ومجمل نظرته «أن العالم العلوي والسفلي إنما وجد بالمحبة ولأجلها ، وأن حركات الأفلاك والشمس والقمر والنجوم وحركات الملائكة والحيوانات وحركة كل متحرك إنما وجدت بسبب الحب»(٥٩) . وبيان ذلك ، عند ابن القيم ، أن الحركات ثلاث : إرادية وطبيعية وقسرية ، أما الإرادية التي يقارنها الشعور والعلم فإما أن تكون لجلب منفعة ولذة للمتحرك أو لغيره ، وإما أن تكون لدفع ألم ومضرة عن المتحرك أو عن غيره ، وفي كلتا الحالتين

الحركة الإرادية تابعة لمحبة المتحرك . وأما الحركة الطبيعية ، وهي حركة صادرة عن المتحرك نفسه حين يتحرك إلى جهة مركزه ومستقره عن غير شعور أو علم . والحركة القسرية ، وهي خروج المتحرك عن مركزه بقسر قاسر خارجي ، فكلتاهما تابعة للحركة الإرادية المدبرة بأمر الله ، أي للملائكة الموكلة بالعالم العلوي والسفلي . ذلك أن كل حركة في العالم سببها الملائكة . أما حركة الملائكة فهي طاعة الله بأمره وإرادته ، وتنفيذ مراده شرعاً وقدراً . وهذا معنى القول إن حركات الأفلاك وما حوته تابعة للحركة الإرادية المستلزمة للمحبة ، وأن المحبة والإرادة أصل كل فعل ومبدأه ، وأنه لا يكون فعل إلا عن محبة وإرادة . وإذا كانت الإرادة أصلاً للحركة الاختيارية ، وإذا كانت الحركة القسرية والطبيعية تابعتين للحركة الإرادية ، أصبح من البيّن القول «إن جميع حركات العالم العلوي والسفلي تابعة للإرادة والمحبة» ، وإن العالم يتحرك بالمحبة ولأجلها ، إذ هي العلة الفاعلية والغائية ، وبها ولأجلها وجد العالم . أما كمال المحبة فهو «العبودية والذل والخضوع والطاعة للمحبوب»(٦٠) .

وداعي المحبة عند ابن القيم يراد به أمران : الشعور الذي تتبعه الإرادة والميل ـ وذلك قائم بالمحب ـ ، والسبب الذي لأجله وجدت المحبة وعلقت به ـ وذلك قائم بالمحبوب . بهذين الأمرين يقوم بالمحبوب صفات تدعو إلى محبته ، ويقوم بالمحبّ شعور بهذه الصفات . ومن هذا كله ، أو بسبب هذا كله ، توجد رابطة «الموافقة» بين المحبوب والمحبوب . وهذا الرابطة حين تكون بين المخلوق والمخلوق تسمى «مناسبة» و«ملاءمة» . فإذا اجتمعت ثلاثة أمور : وصف المحبوب وجماله ، وشعور المحب به ، والمناسبة ـ أي العلاقة بين المحب والمحبوب ـ كانت المحبة ، وقوة المحبة واستحكامها ، ونقصانها وضعفها ، وبحسب ضعف هذه الثلاثة أو نقصها ، بعضها أو جميعها .

بيد أن ابن القيم يعترف بأن «المناسبة» أو «التناسب» بين الأرواح هي

أقوى أسباب المحبة . وهو يميز نوعين من «المناسبة» : أصلية من أصل الخلقة ، وعارضة بسبب الجوار أو الاشتراك في أمر من الأمور : «فإن من ناسب قصدك قصده حصل التوافق بين روحك وروحه . فإذا اختلف القصد زال التوافق» . فأما «التناسب الأصلي» فهو «اتفاق أخلاق ، وتشاكل أرواح ، وشوق كل نفس إلى مشاكلها ، فإن شبه الشيء ينجذب إليه بالطبع ، فتكون الروحان متشاكلتين في أصل الخلقة فتنجذب كل منهما إلى الأخرى بالطبع» . وقد يقع الانجذاب والميل «بالخاصية» على نحو لا يعلل ولا يعرف سببه ، كانجذاب الحديد إلى الحجر المغناطيسي . ووقوع هذا بين الأرواح أعظم من وقوعه بين الجمادات ، لذا قال بعض الناس إن العشق لا يقف على الحسن والجمال ولا يلزم من عدمه عدمه ، وإنما هو « تشاكل النفوس وتمازجها في الطباع المخلوقة فيها » . وفي رأي ابن القيم أن هذا صحيح من وجه ، «فإن المناسبة علة الضم شرعاً وقدراً . وشاهد هذا بالاعتبار أن أحبّ الأغذية إلى الحيوان ما كان أشبه بجوهر بدنه وأكثر مناسبة له ، وكلما قويت المناسبة بين الغاذي والغَذِيّ كان ميل النفس إليه أكثر ، وكلما بعدت المناسبة حصلت النفرة عنه» . وكذلك شأن المحبة ، فإنها إذا كانت بالمشاكلة والمناسبة ثبتت وتمكنت ولم يُزِلْها إلا مانع أقوى من السبب ، وإذا لم تكن بالمشاكلة فإنها تكون لغرض من الأغراض ، تزول عند انقضائه وتضمحل . وداعي المحبة إن كان غرضاً للمحب لم يبق لمحبته بقاء . وإن كان أمراً قائماً بالمحبوب سريع الزوال والانتقال زالت محبته بزواله ، وإن كان صفة لازمة فمحبته باقية ببقاء داعيها ما لم يعارضه معارض يوجب زوالها ، كتغير في المحب ، أو أذى من المحبوب . لكن حب المشاكلة الصحيح لا يزيله الأذى ولا ينقص بالجفوة ، وقد قال بعضهم إن «المحب يلتذ بأذى محبوبه» ، كما قال أبو الشيص :

وقف الهوى بي حيث أنت فليس لي متأخر عنه ولامتقدّمُ

يا مـن يهـون عليك ممن يكرم وأهـنتني فأهنـتُ نفسـي جاهـداً

إذ كان حظـي منـك حظي منهم أشبهـت أعـدائي فصرت أحبـهم

حبـاً لذكـرك فليلمنـي اللـوَّمُ أجـد المـلامـة في هـواك لـذيـذة

«فهذا هو الحب على الحقيقة ، فإنه متضمن لغاية الموافقة بحيث قد يتخذ مراده ومراد محبوبه من نفسه ، فأهان نفسه موافقة لإهانة محبوبه له وأحب أعداءه لما أشبههم محبوبه في أذاه . وهذا وإن كانت الطباع تأباه ، لكنه موجب الحب التام ومقتضاه»(٦١) .

ويخلص ابن القيم إلى القول إن «المحبة تستدعي مشاكلة ومناسبة» ، وإنك «إذا تأملت الوجود لا تكاد تجد اثنين يتحابان إلا وبينهما مشاكلة أو اتفاق في فعل أو حال أو مقصد . فإذا تباينت المقاصد والأوصاف والأفعال والطرائق لم يكن هناك إلا النفرة والبعد بين القلوب»(٦٢) .

٦ - ولداعي المشاكلة في نظرية الحب عند العرب وجه اجتماع . وهذا الوجه ينقلنا من دائرة الكلام على الحب والعشق إلى دائرة الكلام على الصحبة والألفة والمؤاخاة بين الناس ؛ وكلها مظاهر وامتداد للحب . وقد تجلى هذا الوجه من المسألة في أفكار أبي حاتم البستي وأبي الحسن الماوردي والراغب الأصفهاني بصورة خاصة .

أما أبو حاتم البستي فمصادره واعتباراته في الأمر دينية إجمالاً ، وهو يكرر الحديث المشهور : «الأرواح جنود مجنّدة . . .» ، ويؤكد القول إن «سبب ائتلاف الناس وافتراقهم ـ بعد القضاء السابق ـ هو تعارف الروحين وتناكر الروحين ؛ فإذا تعارف الروحان وجدت الألفة بين نفسيهما ، وإذا تناكر الروحان وجدت الفرقة بين جسميهما»(٦٣) . وينبغي علينا هنا أن نعطي «للفرقة بين الجسمين» أهمية قصوى لأنه إذا كانت النتائج الاجتماعية والسياسية «للألفة بين النفسين» خطيرة ، فإنه ما من شك

في أن هذه النتائج نفسها للفرقة بين الجسمين أجلّ وأعظم خطراً . إذ إنها تؤدي بالضرورة إلى «تفكك» في المجتمع . ويعزز هذا الخطر اعتقاد البستي أنّ من يُحِبُّ يُحَبُّ بالضرورة . وهو يورد حكاية ابن عباس الذي رأى رجلاً فقال : إن هذا ليحبني ، قالوا : وما علمك : قال : لأني أحبه ، والأرواح جنود مجنّدة ، فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف .

بيد أن أخطر من هذا كله أيضاً أنه يلزم عن فهم البستي إقامة حد فاصل بين فريقين داخل الجماعة الواحدة بل وفي المعمورة كلها : فريق أهل الطاعة ، وفريق أهل المعصية ، وهي قسمة تذكر بقسمة الخوارج الجغرافية ـ السياسية المشهورة : دار الإيمان ودار الكفر ، أو دار الإسلام ودار الكفر . ذلك أن البستي يكرر فهم قتادة لقوله تعالى ﴿إلا من رحم ربك ، ولذلك خلقهم﴾ «قال : للرحمة والطاعة ، فأما أهل طاعة الله فقلوبهم وأهواؤهم مجتمعة وإن تفرقت ديارهم ، وأهل معصية الله قلوبهم مختلفة ، وإن اجتمعت ديارهم»(٦٤) . وهو يعيد إلى الأذهان أيضاً قول مالك : «الناس أشكال كأجناس الطير ، الحمام مع الحمام ، والغراب مع الغراب ، والبط مع البط ، والصعو مع الصعو ، وكل إنسان مع شكله» ، وينتهي إلى تقرير هذه القاعدة في «العلاقات الاجتماعية» : «العاقل يجتنب مماشاة المريب في نفسه ، ويفارق صحبة المتهم في دينه ، لأن من صحب قوماً عرف بهم ، ومن عاشر امرءاً نسب إليه . والرجل لا يصاحب إلا مثله أو شكله ، فإذا لم يجد بداً من صحبة الناس تحرّى صحبة من زانه إذا صحبه ، ولم يَشُنْه إذا عرف به ، وإن رأى منه حسنة عدّها ، وإن رأى منه سيئة سترها ، وإن سكت عنه ابتدأه ، وإن سأله أعطاه»(٦٥) ، وهي قاعدة عبر عنها المنتصر ابن بلال الأنصاري شعراً بقوله :

يزين الفتى في قومه ويشينه   وفي غيرهم ، أخدانه ومداخله
لكل امرىء شكل من الناس مثله   وكل امرىء يهوي إلى من يشاكله

ويذهب أبو الحسن الماوردي أيضاً إلى أن «المؤاخاة بالمودة» هي سبب رئيس من أسباب الألفة والمصافاة بين الناس . وينبه إلى أن الرسول نفسه قد آخى عملياً بين أصحابه «لتزيد ألفتهم ويقوى تضافرهم» ، وإلى أنه قال : «عليكم بإخوان الصدق ، فإنهم زينة في الرخاء ، وعصمة في البلاء» . وكذلك أورد كلمة لعلي بن أبي طالب قالها لابنه الحسن : «يا بنيّ ، الغريب من ليس له حبيب»(٦٦) .

وفي رأي الماوردي أن «المؤاخاة بين الناس» على وجهين : إحداهما أخوّة مكتسبة بالاتفاق الجاري مجرى الاضطرار ، وثانيتهما مكتسبة بالقصد والاختيار . والأولى أوكد حالاً لأنها تنعقد عن أسباب تعود إليها ، أما الثانية فتنقاد إلى أسبابها . وما كان جارياً بالطبع فهو ألزم مما هو حادث بالقصد . ولكل وجه من هذين الوجهين سبب موجب أو أسباب ، كما يقول الشاعر :

ما هوى إلا له سبب   يبتدي منه وينشعبُ

وداعي الأخوّة المكتسبة بالقصد وباعثها الرغبة والفاقة . أما الرغبة فهي أن يظهر من الإنسان فضائل وجمائل تبعث على إخائه وتدعو إلى اصطفائه . وأما الفاقة فهي أن يفتقر الإنسان ، لوحشة انفراده ومهانة وحدته ، إلى اصطفاء من يأنس بمؤاخاته ويثق بنصرته وموالاته . أما داعي الإخاء المكتسب بالاتفاق الجاري مجرى الاضطرار فهو «التجانس» في حال يجتمع فيها «الأخوان» ويأتلفان . «فإن قوي التجانس قوي الائتلاف به ، وإن ضعف كان ضعيفاً ما لم تحدث علة أخرى يقوى بها الائتلاف» . وإنما كان الأمر كذلك «لأن الائتلاف بالتشاكل والتشاكل بالجنس ، فإذا عدم التجانس من وجه ، انتفى التشاكل ، ومع انتفاء التشاكل يعدم الائتلاف» . فثبت إذن أن «التجانس ، وإن تنوع ، أصل الإخاء وقاعدة الائتلاف» . ويؤكد هذا حديث النبي : «الأرواح جنود مجندة» ، وما جاء

في منثور الحكم: «الأضداد لا تتفق، والأشكال لا تفترق»، وقول بعض الحكماء: «بحسن تشاكل الإخوان يلبث التواصل»، الخ(٦٧).

ويتولد عن «التجانس»، في رأي الماوردي، مراتب عدة من «الإخاء» كل واحد منها يتولد من سببه، على النحو التالي: «المواصلة بين المتجانسين تحدث عن التجانس، وعن المصافاة المودة، وعن المودة المقترنة بالمعاضدة تتولد الصداقة، وعن المودة المقترنة بالاستحسان تحدث المحبة. فإن كان الاستحسان لفضائل النفس كان الإعظام، وإن كان للصورة والحركات كان العشق. والعشق يمثل آخر الرتب المعدودة، وليس لما جاوزها رتبة مقدرة ولا حالة محددة، لأنها «قد تؤدي الى ممازجة النفوس وإن تميزت ذواتها، وتفضي إلى مخالطة الأرواح وإن تفارقت أجسادها، وهذه حالة لا يمكن حصر غايتها ولا الوقوف عند نهايتها». وقد عبّر الكندي عن هذه الحالة بالقول: الصديق إنسان هو أنت إلا أنه غيرك(٦٨). ومثل هذا القول المرويّ عن أبي بكر الصدّيق حين أقطع طلحة بن عبيد الله أرضاً وكتب له بها كتاباً وأشهد فيه نفراً منهم عمر بن الخطاب، فأتى طلحة بكتابه إلى عمر ليختمه فامتنع عليه، فرجع طلحة إلى أبي بكر مغضباً، وقال: والله ما أدري ! أنت الخليفة أم عمر؟ فقال: «بل عمر، لكنه أنا»(٦٩). وبيّن أن هذه الحالة من الممازجة والمخالطة هي التي كان السجستاني قد قال في أمرها، حين قدّم تفسيره لمعنى الصداقة في كلمة أرسطو المشهورة، إن أولها «توحّد» وآخرها «وحدة».

وأخيراً يجدر بنا أن نعرض في هذا المجال إلى الدلالة الاجتماعية ـ السياسية للمحبة عند الراغب الأصفهاني. وقد سبق لنا أن نوّهنا بتحديده لماهية الحب في قوله: «المحبة ميل النفوس إلى ما تراه أو ما تظنه خيراً». ونضيف إلى ذلك الآن موافقة الأصفهاني لمعاصره الماوردي في قسمة المحبة إلى محبة أو ألفة «طبيعية» أو اضطرارية، وإلى محبة أو ألفة

«اختيارية» ، وتقريره القول إن «أحد أسباب نظام أمور الناس المحبة ثم العدالة ، فلو تحابَّ الناس وتعاملوا بالمحبة لاستغنوا عن العدالة» ، وإن «العدالة خليفة المحبة تستعمل حيث لا توجد المحبة»(٧٠) . وهو يحيل ، في تعليل هذه النظرة التي تذكّر بنظرة النجدات من الخوارج(٧١) ، إلى قوله تعالى : ﴿لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم﴾ و﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن وداً﴾ ، أي محبة للقلوب ـ تنبيهاً على أن ذلك أجلب للعقائد وأنه أفضل من «المهابة» . ذلك أن «المهابة تنفر والمحبة تؤلف» ، وأن طاعة المحبة أفضل من طاعة الرهبة ، «لأن طاعة المحبة من داخل وطاعة الرهبة من خارج تزول بزوال سببها» ، و«كل قوم إذا تحابوا تواصلوا ، وإذا تواصلوا تعاونوا وعملوا ، وإذا عملوا عمروا . . .» . وفي رأي الأصفهاني أنه «لفضل وقوع المحبة شرعاً شرع الله اجتماع أهل الملة الواحدة في مساجدهم خمس مرات لإقامة صلاتهم واجتماع أهل ملّتهم في بلد كل أسبوع مرة في الجامع ، واجتماع أهل المدينة وأهل السواد كل سنة مرتين في الجبانة ، واجتماع أهل البلدان النائية في العمر مرة بمكة ؛ كل ذلك ليتأكد باجتماعهم الأنس وليقع بسبب ذلك الودّ»(٧٢) .

ولتعضيد التربية الاجتماعية الفاضلة يحث الأصفهاني ، مثله في ذلك مثل جميع التربويين الأخلاقيين المسلمين ، على مصاحبة الأخيار ومفارقة الأشرار ، فكما أن مصاحبة الأخيار قد تجعل الشرير خيّراً ، وكذلك فإن مصاحبة الأشرار قد تجعل الخيّر شريراً ، و«جليس أولياء الله لا يشقى وإن كان كلباً ككلب أصحاب الكهف» ، وقد قال ﷺ : «المرء على دين خليله ، فلينظر المرء من يخالل»(٧٣) . أما إذا نبه أحدٌ الأصفهاني إلى فساد أخلاق العامة وإلى دعوة الرسول في الآن نفسه إلى الاجتماع بهم وعدم التفرد والانفراد عنهم ـ «عليكم بالسواد الأعظم» ـ فإنه يجيب بأن

«حق الفاضل العاقل أن يجتمع مع العامة في ظواهر أحكام الشرع وإقامة وظائف العبادات وإنالتهم من الفضيلة بقدر الوسع» ، لأن حديث النبي قد جاء مراعاة لحكم الظاهر هذا ؛ لكن الذي يجدر بالفاضل العاقل حقيقة هو أن «يترفّع عن منزلتهم في المعارف والأخلاق والأفعال الجميلة» ؛ ذلك أن «المروءة التامة مباينة العامة» ، وأن «من استأنس بالله استوحش من الناس»(٧٤) . وهكذا تنتهي نظرية المجانسة والمشاكلة عند الأصفهاني ، ليس فقط إلى قسمة المجتمع إلى فئات لا اتصال بينها - إن لم نقل فئات متنافرة متضادة - وإنما أيضاً ، في أزمنة الفساد ، إلى التفرد والعزلة والابتعاد عن عالم البشر لصالح النزوع الصوفي الفار أصحابه من أرض الواقع .

٧ - تلك هي أبرز وجوه داعي المشاكلة في نظرية الحب عند العرب . وهي ، كما يمكن أن نرى ونلاحظ ، وجوه حمّالة للمشكلات والصعوبات مثيرة للتساؤلات والأسئلة .

ولعل أبرز المسائل التي تستحق عناء توجيه الانتباه إليها ، فننتهي بذلك إلى غاية هذا البحث ، المسائل الثلاث التالية : المسألة السيكولوجية ، والمسألة الفلسفية ، والمسألة الاجتماعية .

أ - أما المسألة السيكولوجية التي تثيرها «المشاكلة في الحب» فمتولدة ، بإيجاز ، من تقرير القول إن أساس الحب كامن في أن كل ذي شكل يميل إلى شكله ، وأن الأشكال لا تفترق ، وأنه على حسب مشاكلة الجواهر ومناسبتها يكون الاتفاق ويكون الحب أو الصداقة أو الألفة بين النفوس . وأول ما يقفز إلى الذهن بإزاء قضية كهذه هو أن نتساءل : أليس معنى هذا أن المحب إذ يحب إنما يحب صفاته هو وجوهره هو وذاته هو؟ وأنه لا يحب الآخر إلا بقدر ما يجد فيه نفسه ، وبالتالي ، بقدر ما يحب نفسه؟ وإذا كان الأمر كذلك ، هل نكون حينئذ بصدد علة في الحب نفسه هي ما يطلق عليه في المصطلح السيكولوجي الحديث اسم «النرجسية» ، أم أن

الأمر لا يعدو أن يكون مجرد مظهر من مظاهر «حب البقاء» والصراع من أجل الوجود بانتقاء المُشاكل الذي يكمّل الذات ويعضدها ونفي المباين الذي يهدد تجانس الذات أو ينذر وجودها بالفناء؟

لا شك أن لسان الدين ابن الخطيب يختار التفسير الثاني ، فهو يؤكد أن كل محبوب إنما يحب لذات المحب ، وإلى هذه الذات هو راجع :

يـا منفـذاً مـاء الجفـو ن وكنـت أنفـقـه عليـه

إن لـم تكـن عينـي فأنـ ـت أعزّ مـن نظـرت إليـه

ذلك أنه «من المعلوم المتقرر أن النفس إنما تحب الملائم على الجملة ـ وهو معنى الخير ـ وتكره المنافر ـ وهو معنى الشر . ولا خير كالوجود ، ولا شر كالعدم . فالوجود ، أو ما كان سبباً في الوجود أو في كمال الوجود وما جر إلى شيء منه محبوب . والعدم وما جر إليه مكروه . فالنفس إنما تحب وجودها بالذات وجميع ما انصرف إليه حبها : من مال أو ولد أو صحة أو مفيد مال أو جاه أو علم أو صديق ، إنما هو حبها لذاتها خاصة»(٧٥) . وهذا كله «إما ليحصل لها به البقاء» ، أو «كمال البقاء» ، أو «إبقاء النوع»(٧٦) .

ويكرر ابن الخطيب هذا المعنى نفسه بإجماله على النحو التالي : «المحبوب الأول عند كل حي نفسه التي بها أحب ، ومن أجلها أحب ، ومن جرائها أنس بالملائم ونفر عن المنافر . ومعنى حبه لنفسه إيثار الوجود على العدم . وهي سر كراهة الموت وحب الحياة . وعلى كل حال ، فبقاء الوجود محبوب ، وكمال الوجود محبوب ـ وهو أمر زائد مع بقائه ـ ؛ وكل ما نقص من كمال الوجود عدمٌ على قدره . والعدم مكروه . فالنفس تفر إلى طلب الكمال فراراً من الإحساس بالعدم . فوجود صفات الكمال لها بالطبع محبوب . . . فإذن المحبوب الأول لكل حي نفسه ، ثم سلامة أعضائه ، ثم ماله وولده وعشيرته ، وأصدقاؤه وأنواع المحبوبين من

الناس . . .» . وكل هؤلاء محبوبون لأنهم يجلبون للمحب «ما يحفظ الوجود ويكمله وينتج السعادة والخير» . فإذن «محبوب الحي نفسه ، وحب كل شيء مندرج في حب نفسه ، فنفسه المحب والمحبوب»(٧٧) .

ولا يخرج «حب المناسبة» ـ وهو حب الحيّ لما يناسبه ـ عن هذا المبدأ ، سواء أكانت المناسبة جلية ـ كحب العالم للعالم والجاهل للجاهل والصانع للصانع والزنجي للزنجي ـ أم خفية ، لم تتصل العقول بسببها ، أو لا تعرف لكونها أثراً من آثار النجوم ، على زعم أصحاب أحكام النجوم ؛ فكلا هذين الضربين من المناسبة ، الجليّ والخفيّ ، يرجعان أيضاً إلى «حب الشيء نفسه» ؛ فإن المحب «إنما أحبّ شبه الحبيب إليه ، وهو نفسه»(٧٨) .

ويتابع ابن قيم الجوزية لسان الدين ابن الخطيب ، لكنه لا يتعلق بفكرة حفظ النوع وحب البقاء . فهو حين يورد تحديد العشق بأنه «تشاكل النفوس وتمازجها في الطباع المخلوقة» ، يصوِّب ، من وجه ، قول القائل إن حقيقة الحب «أنه مرآة يبصر فيها المحب طباعه ورقته في صورة محبوبه ، ففي الحقيقة لم يحب إلا نفسه وطباعه ومُشاكله ، وهذا معنى قول بعضهم لمحبوبه : «صادفت منك جوهر نفسي ومشاكلتها في كل أحوالها ، فانبعثت نفسي نحوك وانقادت إليك ؛ وإنما هويت نفسي»(٧٩) . لكن من غير الصواب أن نوقع ابن القيم في النرجسية لتصويبه هذه النظرية . ذلك أن علينا أن نضع هنا ثلاثة قيود مهمة : الأول أن يصوبها «من وجه» ، أي من وجه القول إن المحب يحب في المحبوب طباعه هو وسجاياه هو ؛ والثاني أنه يقرر أن «النفوس الشريفة الزكية العلوية تعشق صفات الكمال بالذات» ، وهو واجب جميع النفوس ـ وهذا «تصعيد» و«تسام» بالحب من جانب ابن القيم ؛ والثالث أن حب المشاكلة هو حب المخلوق للمخلوق ، وليس هو الحب الأسمى ، إذ الحب الأسمى هو حب المخلوق للخالق ؛ وهذا ، في نهاية المطاف ، توجيه لنظرية الحب ودفع لها من أرض الفناء ، حيث يغلب

على الحب أن يكون أثرةً وفاقةً ونرجسية ، إلى سماء الخلود حيث الإيثار والكمال والبقاء .

ويتفق لسان الدين ابن الخطيب مع ابن القيم في هذه القيود جميعاً . وهذا ما يسمح لنا بأن نخلص إلى القول إن الذين يميلون بالحب البشري نحو الحب الإلهي يصعب إيقاعهم في شبهة النرجسية ، اللهم إلا أن يراد أخذ الحب الإلهي عندهم على معنى يمكن أن يوقع في النهاية في مثل هذا المحظور .

ب - أما المسألة الفلسفية لداعي المشاكلة في الحب فيمكن تجليتها في الصعوبتين التاليتين :

١ - صعوبة الاضطراري والاختياري ؛ والسؤال فيها هو : هل الحب اضطراري خارج عن مقدور البشر أم أنه أمر اختياري في مقدورهم؟ ومعلوم أنه ليس ثمة اتفاق في الجواب عن هذا السؤال . ففريق ذهب إلى أنه ليس باختياري ، وأنه بمنزلة محبة الظمآن للماء البارد ، والجائع للطعام ، وهو مما لا يملك . ويروى عن بعضهم أنه قال : «والله لو كان لي من الأمر شيء ما عذبت عاشقاً ، لأن ذنوب العشاق اضطرارية» . وقال رجل لعمر بن الخطاب : يا أمير المؤمنين ، إني رأيت امرأة فعشقتها ، فقال له عمر : ذلك مما لا يملك . وقال كامل في سلمى :

يلومونني في حب سلمى كأنما   يرون الهوى شيئاً تيممته عمدا
ألا إنما الحب الذي صدع الحشا   قضاء من الرحمن يبلو به العبدا

وقال التميمي في كتاب (امتزاج الأرواح) نقلاً عن بعض الأطباء : إن وقوعه بأهله ليس باختيار منهم ولا بحرصهم عليه ، ولا لذة لأكثرهم فيه ، ولكن وقوعه بهم كوقع العلل المدنفة والأمراض المتلفة ، لا فرق بينه وبين ذلك . وقال المدائني : لام رجلٌ رجلاً من أهل الهوى فقال : لو صحّ لذي

هوى اختيار لاختار أن لا يهوى . وتروى عن النبي نفسه روايات ـ يصعب التحقق منها ـ ليسوغ فيها ما يجري للعشاق أو مايصدر عنهم ؛ منها أنه مرّ بجارية تتغنّى :

هـل علـــيّ ويحكمـــا إن هويـــت مـــن حـــرجْ

فتبسم وقال : لا حرج إن شاء الله . والرواية نفسها يذكرها القشيري عن رجل أنشد بين يديه :

أقبلـــتْ فـــلاح لهـــا عارضـــان كالسّبـــجْ
أدبـــرتْ فقـــلت لهـــا والفـــؤاد فـــي وهـــجْ
هـــل علـــيّ ويحكـــما إن عشقـــت من حـــرجْ

فقال الرسول ﷺ : لا . وعلى سبيل التمثيل لا التخصيص فسّر كثيرون قوله تعالى : ﴿ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾ بالعشق ، فجعلوه من تحميل ما لا يطاق ، التحميل القدري لا الشرعي الأمري .

وفريق أخر ذهب إلى أنه اختياري تابع لهوى النفس وإرادتها ، وأنه ليس إلا «استحكام الهوى الذي مدح الله من نهى عنه نفسه» إذ قال : ﴿وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى﴾ ـ ومحال أن ينهى الإنسان نفسه عما لا يدخل تحت قدرته . وقد قال هؤلاء إن الله قد ذم أصحاب المحبة الفاسدة الذين يحبون من دونه أنداداً ـ ولو كانت المحبة اضطرارية لما ذُمّوا على ذلك . وكذلك ليست المحبة إلا «إرادة قوية» ، والعبد يحمد ويذم على إرادته ، فالمحبة إذن اختيارية .

وفي رأي ابن القيم ، الذي يورد هذه الأسئلة عرضاً للإشكالية(٨٠) ، «أن مبادىء العشق وأسبابه اختيارية داخلة تحت التكليف ، فإن النظر والتفكر والعرض للمحبة أمر اختياري ، فإذا أتى بالأسباب كان ترتب المسبب عليها بغير اختياره ، كما قيل :

تولع بالعشـــق حتى عشقْ　　　فلما استقل به لم يطقْ
رأى لجـة ظنهـــا موجـــة　　　فلمـا تمكن منهـا غـــرق
تمنّى الإقـــالة مـــــن ذنبـــه　　　فلم يستطعها ولم يستطق

وهذا بمنزلة السكر مع شرب الخمر ، فإن تناول المسكر اختياري ، وما يتـولد عنه من السكر اضطراري» . ومـثله أيضـاً من نظر «نظرة فـجـاءة» فـتمكن العشق من قلبه ؛ فالنظر اختـيـاري ، أما ما يتولد عنه من تمكن العشق ، إن لم يصرف البصر ويدفع ، فليس باختياري(٨١) .

ومن الواضح أن صيـاغـة الإشكاليـة على هذا النحـو لهـا تعلق باعتبارين : اعتبار ديني خالص ، يمس الأحكام الشرعية ، واعتبار منطقي يمس فكرة المشاكلة نفسـهـا . أما الاعـتبـار الديني فيـتعلق بمبدأ التكليف وبمقولتي الثواب والعقاب . ذلك أن «الاضطراريين» يلزمهم الاعـتراف بأن العشق أو الحب وكل ما يمكن أن يتولد عنه من محظورات مغفور لصاحبه ، لأنه مما يدخل في «تحميل ما لا يطاق» . أما «الاختياريون» فيلزمهم وضع المحبّين في حالة «محنة لا تطاق» كتب عليهم فيها «المدافعة» و«الصرف» ـ أي «الكبت» في المصطلح السيكولوجي الحديث ـ كـمـا كـتب عليـهم أن يخضـعـوا ، في أحكام الحب القـاهرة ، للأحكام نفسـهـا التي تخضع لها الأفعال الأخرى الداخلة تحت التكليف الشرعي . لكن من الحق أن يقال إن المفكرين الدينيين أنفسـهم الذين يقـولون باخـتـيـارية الحب أو العـشق يبدون قـدراً كبيراً من المرونة والتسامح في هذه القضية . وابن القيم نفسه ، الذي يرى أن على العاشق الذي تمكن العشق من قلبه أن يدفع هذا الحب ويصرفه عن قلبه بضده ، يقول ما نصه : «فإذا جاء أمر يغلبه فهناك لا يلام بعد بذل الجهد في دفعه»(٨٢) .

وأمـا الاعـتبـار المنطقي فيُلزم الاختـيـاريين لا الاضطراريين ممن يقولون

بداعي المشاكلة في الحب . ذلك أنهم لن يستطيعوا الإفلات من التناقض التالي : إذا كان الحب اختياراً لا اضطراراً فمعنى ذلك أن في مقدور الإنسان أن يحب من يشاء ، بدون أي قيد محدد ثابت لأن الاختيار يعني الحرية ، والحرية مطلقة . لكن القول بالمشاكلة يلزم بالضرورة بأن لا يحبَّ المحب إلا من يشاكله ، ومعنى ذلك أنه لن يكون في مقدوره أن يحب من يشاء كما يشاء .

والخلاصة ، في هذه القضية ، أن القول بالمشاكلة يناسب الاضطراريين ولا يناسب الاختياريين . لكن الاضطراريين ، بعد ذلك ، يتحملون كل ما يتحمل المذهب «الجبري» أو «الحتمي» من حسنات أو أوزار .

٢ - صعوبة الكل والجزء ، أو صعوبة «الاستواء في الحب» : والسؤال فيها هو التالي : إذا كان داعي الحب هو المشاكلة ، فكيف يحب إنساناً إنساناً آخر مشاكلاً له ومع ذلك لا يبادله هذا الآخر الحب نفسه؟ وكيف يقع الحب بين اثنين ليست بينهما مشاكلة تامة ؟

وقد لمس هذه الصعوبة وحاول حلها ، بصورة أو بأخرى ، عدد من المفكرين أبرزهم أبو الهذيل العلاف ، والجاحظ ، وابن حزم ، والماوردي ، وابن الجوزي ، وابن قيم الجوزية .

لا شك أن أبا الهذيل العلاف المعتزلي كان من أوائل من انتبه إلى المسألة وأورد فيها رأياً إذ قال : «لا يجوز في دور الفلك ولا في تركيب الطبائع ولا في الواجب ولا في الممكن أن يكون محب ليس لمحبوبه إليه ميل»(٨٣) ، متفقاً في هذا القول مع ما ذهب اليه أبو العباس الناشىء حيث يقول :

عيناك شاهدتان أنك من حر الهوى تجدين ما أجدُ
بكِ ما بنا لكن على مضضٍ تتجلدين وما بنا جلدُ

وقد اقترب الجاحظ ، المعتزلي أيضاً ، من هذه القضية ، فإنه حين ربط المحبة بالمنفعة والحاجة[٨٤] ، أدرك أن الصفاء الكامل بين«الإخوان» لن يكون كاملاً ، وأن تفرق الأجناس وتفاوت الحالات والمنازل لن يسهلا هذا الصفاء تماماً ، ولهذا كان حريصاً على أن يحضّ من صفا له أخ على أن يكون به أشدّ ضنّاً منه بنفائس أمواله ، وعلى ألا يزهده فيه أن يرى منه «خُلقاً أو خُلقين» يكرههما ، مضيفاً إلى ذلك هذه الكلمة النافذة : «وبحسبك أن يكون لك من أخيك أكثره»[٨٥] . ومثله قول الحكماء الذي أورده الجاحظ نفسه : «من لك بأخيك كله! وأي الرجال المهذب!»[٨٦] ؛ والقول المنسوب إلى أنكساغوراس : «كيف تريد من صديقك خلقاً واحداً وهو ذو طبائع أربع؟» ؛ وقول الشاعر :

وأنّى له خلق واحد ... وفيه طبائعه الأربع[٨٧]

وقد تابع أبو الحسن الماوردي أصحاب هذا المذهب حين تكلم على «اصطفاء» الرجل والإخوان بعد «اختيارهم» ، مؤكداً القول إن «الإخوان على درجات مختلفة ، وأنحاء متشبعة ، ولكل واحد منهم حال يختص بها في المشاركة . . . وليس تتفق أحوال جميعهم على حد واحد لأن التباين في الناس غالب ، واختلافهم في الشيم ظاهر . . . وإنما بالاختلاف يكون الائتلاف»[٨٨] .

لكن ابن حزم كان أول من أثار المسألة بوضوح تام ودقة كاملة . فبعد أن ذهب إلى أن «الاتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع» ، وإلى أن داعي الحب هو المشاكلة ، أورد المعارضة التالية ، والجواب عليها : «فإن قال قائل : لو كان هذا كذلك ، لكانت المحبة بينهما مستوية ، إذ الجزءان مشتركان في الاتصال وحظهما واحد ؛ فالجواب عن ذلك أن نقول : هذه لعمري معارضة صحيحة . ولكن نفس الذي لا يحب من يحبه مكتنفة الجهات ببعض الأعراض الساترة

والحجب المحيطة بها من الطبائع الأرضية ، فلم تحس بالجزء الذي كان متصلاً بها قبل حلولها حيث هي ، ولو تخلصت لاستويا في الاتصال والمحبة ؛ ونفس المحب متخلصة عالمة بمكان ما يشركها في المجاورة ، طالبة له قاصدة إليه باحثة عنه مشتهية لملاقاته جاذبة لو أمكنها . كالمغناطيس والحديد . . الخ»[٨٩] .

ومن بعد ابن حزم صاغ ابن الجوزي ـ وهو أيضاً من القائلين بالمشاكلة في الحب ـ المعارضة على النحو التالي : «فإن قيل : إذا كان سبب العشق نوع موافقة بين الشخصين في الطباع ، فكيف يحب أحدهما صاحبه والآخر لا يحبه؟ فالجواب أنه يتفق في طبع المعشوق ما يوافق طبع العاشق ولا يتفق في طبع العاشق ما يلائم طبع المعشوق»[٩٠] . أما ابن قيم الجوزية فقد انتبه هو أيضاً إلى مسألة «الاستواء» في الحب . فبعد أن ربط بين وقوع الحب وبين المشاكلة أو الاتفاق في الأفعال والأحوال والمقاصد ، أورد على ذلك الاعتراض التالي : «فهذا الذي ذكرتم يقتضي أنه إذا أحب شخص شخصاً ، أن يكون الآخر يحبه فيشتركان في المحبة ـ والواقع يشهد بخلاف ذلك ، فكم من محب غير محبوب ، بل بسيف البغض مضروب!» أما الصواب في الجواب ، عند ابن القيم ، فهو أن يقال : «المحبة قسمان : محبة عرضية غرضية ـ فهذه لا يجب الاشتراك فيها بل يقارنها مقت المحبوب وبغضه للمحبّ كثيراً ، إلا إذا كان له معه غرض نظير غرضه فإنه يحب لغرضه منه ، كما يكون حبّ الرجل والمرأة اللذين لكل منهما غرض مع صاحبه ـ ؛ والقسم الثاني محبة روحانية سببها المشاكلة والاتفاق بين الروحين فهذه لا تكون إلا من الجانبين ولا بد ؛ فلو فتش المحب المحبة الصادقة قلب المحبوب لوجد عنده من محبته نظير ما عنده أو دونه أو فوقه»[٩١] .

جـ ـ وأخيراً : المسألة الاجتماعية . ذلك أن للقول بداعي المشاكلة في

الحب ارتكاسات اجتماعية يمكن أن تصل إلى حدود الخطر الأقصى ، وذلك بسبب ما يترتب عليه من نتائج عملية على مستوى التركيب الاجتماعي من وجه ، وعلى مستوى دينامية المجتمع من وجه آخر . والخطر هنا يأتي في الحقيقة لا من داعي المشاكلة في الحب نفسه وإنما من التوسع في دائرة (حب المشاكلة) وجعلها تتضمن معاني «الأخوّة» و«الصحبة» و«الألفة» و«اصطفاء» الآخرين ، أي جعلها أساساً لبناء العلاقات الجمعية .

أما على مستوى التركيب الاجتماعي فمن المؤكد أن القول بالمشاكلة يحدد مقدماً طبيعة شبكة العلاقات الاجتماعية فيجعل من البنية الاجتماعية الواحدة ـ أو التي ترغب الفلسفة السياسية والاجتماعية في أن تكون واحدة ـ بنى عدة ، أو فئات عدة ، منفصلاً بعضها عن البعض الآخر ، لا تواصل ولا اتصال بينها . إذ إن التجانس والانسجام لن يحلا إلا في الفئات المتشاكلة ، لا بل إنه حتى في الفئة الواحدة لن يكون بالانسجام تاماً ، وذلك بسبب اختلاف أوضاع الأفراد وحالاتهم الخاصة وإن تشاكلوا في الخصائص العامة أو المقاصد النهائية . وإذا نظرنا إلى المجتمع ، من حيث هو كل واحد ، نظرة أخلاقية ، فإننا سننتهي حقاً ، إذا سلمنا بالطابع الحتمي للمشاكلة ، إلى قسمة جسيمة فريدة للمجتمع ، قسمة تجعل منه فريقين متضادين ـ في حالة الاتصال ـ أو ساكنين متقابلين ـ في حالة الانفصال ـ : فريق الأخيار وفريق الأشرار . ، وهذا التقابل لن يجد حلاً إلا بالتسليم بجدوى التربية ، أي بقابلية الإنسان للتغير والتبدل . بيد أن الذين يقولون بالمشاكلة لا يتكلمون على هذا العامل . والذي ينبغي عليهم ، من أجل مجابهة مشكلة التدرج الاجتماعي أو «الفئوية» الاجتماعية ـ أعني غياب الاتصال الاجتماعي وسيادة الفشل والتوزع الاجتماعي بسبب التباعد بين الفئات ـ هو القول

بضرورة تدعيم مفهوم المشاكلة بحيث لا يسلّم به إطلاقاً بدون قيد وبكامل حتميته الصارمة . لكن من المؤكد أنهم لن يستطيعوا تعديل جوهر المفهوم ونمط تحققه . وكل الذي يستطيعون فعله هو إدخال عناصر اجتماعية أو ثقافية خارجية في الوضع بحيث يكون لهذه العناصر شأن في التعديل من حتمية المفهوم وجذريته ومن النتائج المترتبة عليه . فليس يكفي مثلاً أن يقال إن هذين الفردين من الناس ، أو هذه المجموعة من الناس متشاكلة - ولذا ساد الخير والتفاهم بين عناصرها - وإنما ينبغي القول أيضاً إنه لا مانع من القول إنّ اتصالاً بين هذه الفئة «البارة» أو «الخيرة» ، وبين تلك الفئة الأخرى التي هي نقيض ذلك ، هو أمر ممكن ، عملياً ، إذا ما نحن جمعنا الفئتين حول مصلحة مشتركة أو هدف محدد أو غاية قصوى تفرضها السلطة الوازعة في المجتمع ليصبح العمل المجتمعي ممكناً . أما اللجوء إلى فعل التربية فمن البين أن القول بالتشاكل لا يسمح به ، على الرغم من الكثير الذي قيل ، ومن الحرص البالغ على الحث على صحبة الأخيار ، وعلى وضع الأشرار في بيئة مباينة لبيئتهم المتشاكلة الأصلية ، بيئة الشرارة والتشرد ، أي في بيئة الخير والخيرورة . فالحقيقة هي أن إجراء كهذا لن يكون ناجعاً إذا نحن سلّمنا بأن التشاكل هو في جوهر النفوس لا في أعراضها . والذين يحق لهم أن يتكلموا على فاعلية التربية وعلى إمكانية زرع المحبة أو الألفة وغرسها وتنميتها ورعايتها بين الناس هم الذين يقولون إن المشاكلة تأتي من الاتفاق في المقاصد والأهداف والأخلاق ، شرط التسليم بأن هذه العناصر جميعاً يمكن أن يعتريها التغير والتبدل . أما الذين يقولون ، مع ابن حزم مثلاً ، إن مصدر الحب هو اتصال جواهر النفوس المتشاكلة فلا يحق لهم ذلك .

وأثر المشاكلة ، بعد ذلك ، في دينامية المجتمع متصل بهذه الاعتبارات جميعاً . والقول إن ما تشاكل من النفوس ائتلف وما لم يتشاكل اختلف ،

وإنّها بالتجانس متعارفة وبفقده متناكرة ، وإن الأضداد لا تتفق والأشكال لا تفترق ، يفضي بكل تأكيد في نهاية المطاف إلى نظرية راديكالية في الصراع الاجتماعي ويحول دون إمكانية سيادة «السلم» الاجتماعي . وهذا الحال يعود بنا من جديد إلى وضع «تأقطب» في جسم المجتمع ، تجلى في قطب أول وحدّت المشاكلة بين عناصره توحيداً ما ، وفي وقطب ثان ـ أو أكثر ـ وحدت المشاكلة بين عناصره توحيداً آخر ، فيكون من ذلك تناقض «الأشكال» المتضادة وصراعها . ومن نافل الأمر ، بطبيعة الحال ، الوقوف عند التضادات الصغرى (الفردية) التي تسبق التضادات الكبرى (الاجتماعية) ، فإن التشاكل يقيم الحب أو المودة أو النفرة بين اثنين في بادىء الأمر ، لكنه ما يلبث بعد ذلك أن يتّسع ويكبر ـ في دائرة الصحبة والمودة والألفة ـ ليشكل فئة صغيرة أو كبيرة ، ومن المؤكد أن فريقاً من الناس لن يرى بأساً في ذلك ، كما أن فريقاً آخر لا يسعى إلا إلى ذلك . ذلك أن الهدف واضح عند هؤلاء جميعاً وضوحاً تاماً . إذ الذي ينبغي أن يتم هو أن يوضع حد لهذه الحالة الاجتماعية «المانوية» بسيادة فريق واندحار فريق ، أي بسيادة المتشكالين الأخيار ، وإلحاق الهزيمة بالمتشاكلين الأشرار ، وفي هذا اختيار للحل الأقصى . أما الذين يبتغون الحل الأوسط فإنهم سيلتجئون بطبيعة الحال إلى «تطويق» الصراع بصورة أو بأخرى وذلك من أجل إقامة «التوازن» الاجتماعي . وأما الذين يختارون الحل الأدنى فأغلب الظن أنهم سيؤثرون العافية والسلام والطمأنينة وسيكتفون بالكلمة الطيبة والموعظة الحسنة ، أو أنهم سيفرون من عالم الصراع طلباً لنجاة أرواحهم وأبدانهم .

وفي كل الأحوال تظل المضامين الكامنة في «داعي المشاكلة» جسيمة جليلة ، ويظل مزيد من التأمل في دلالات هذا «الداعي» ، ومزيد من التفكير في النتائج المترتبة على الأخذ به أمراً يستحق العناء والجهد .

الهوامش

١) نهاية الأرب في فنون العرب لشهاب الدين النويري (المؤسسة المصرية للتأليف والطباعة والنشر ، القاهرة) ٢ : ١٢٨ .

٢) المصدر نفسه : ١٥٠ .

٣) المصدر نفسه : ١٤٨ .

٤) روضة المحبين ونزهة المشتاقين لابن قيم الجوزية (تحقيق أحمد عبيد ،دمشق) : ١٥٣ .

٥) المصدر نفسه : ١٥٤ .

٦) مصارع العشاق لأبي محمد السرّاج القارىء (دار بيروت ـ دار صادر ، بيروت ، ١٣٧٨ / ١٩٥٨) :١١ ـ ١٢ .

٧) المقابسات لأبي حيان التوحيدي (تحقيق محمد توفيق حسين ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ، ١٩٧٠) : ٤٥٤ .

٨) طوق الحمامة في الألفة والألاف لابن حزم الأندلسي (تحقيق حسن الصيرفي ، مطبعة الاستقامة ، القاهرة) : ٥ .

٩) روضة المحبين : ١٨ .

١٠) المصدر نفسه : ٢٢ وما بعدها .

١١) المصدر نفسه : ٣٢ .

١٢) العقد الفريد لابن عبد ربه القرطبي (الطبعة الأولى ، المطبعة الجمالية بمصر ، ١٣٣١/١٩١٣) ٣ : ١٣ .

١٣) نهاية الأرب ٢ : ١٢٨ـ١٢٩ .

١٤) المصدر نفسه ٢ : ١٣٠ .

١٥) روضة التعريف بالحب الشريف للسان الدين ابن الخطيب (تحقيق عبد القادر أحمد عطا ، دار الفكر العربي ، القاهرة) : ٣٥٠ .

١٦) نهاية الأرب ٢ : ١٣٠ ، وروضة المحبين ١٥٣ .

١٧) طوق الحمامة : ١١ـ١٩ .

١٨) ديوان الصبابة لشهاب الدين أحمد بن حجلة المغربي (على هامش تزيين

الأسواق بتفصيل الأشواق لداود الأنطاكي) : ١٣ ، ونهاية الأرب ٢ : ١٢٦ ، وروضة المحبين : ١٥٠ .

١٩) ديوان الصبابة : ١٣-١٤ .

٢٠) طوق الحمامة : ٦ .

٢١) الذريعة إلى مكارم الشريعة للراغب الأصفهاني (الطبعة الأولى ، مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٣٩٣/١٩٧٣) : ١٦٠ .

٢٢) أدب الدنيا والدين لأبي الحسن الماوردي (الطبعة الثالثة ، تحقيق مصطفى السقا ، القاهرة ، ١٣٧٥/١٩٥٥) : ١٤٧ .

٢٣) الصداقة والصديق لأبي حيان التوحيدي (شرح وتعليق علي متولي صلاح ، القاهرة ، ١٩٧٢) : ٦٦ ، والمقابسات : ٤٤٩ وما بعدها ؛ وانظر أيضاً : الذريعة إلى مكارم الشريعة : ١٦١ .

٢٤) نهاية الأرب ٢ : ١٢٧ .

٢٥) العقد الفريد ١ : ٣٠٣ .

٢٦) ذم الهوى لأبي الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي (الطبعة الأولى ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، ١٣٨١/١٩٦٢) : ٢٩٨ .

٢٧) غرر الخصائص الواضحة وغرر النقائص الفاضحة لأبي إسحاق الكتبي الوطواط : ٣٤٩-٣٥٠ .

٢٨) أوردها صاحب «آداب الصحبة وحسن العشرة» في حديث عن الصحبة جرى بين علي بن أبي طالب ورجل ، على النحو التالي :

لا تصحب أخا الجهل ... وإيـاك وإيـاهُ
فكم من جاهل أردى ... حليماً حين آخاه
يقاس المرء بالمرء ... إذا ما المرء ماشاه
وللشيء من الشيء ... مقاييس وأشباه
وللقلب على القلب ... دليل حين يلقاه

(كتاب آداب الصحبة وحسن العشرة لأبي عبد الرحمن محمد بن الحسن السلمي النيسابوري (تحقيق م . ي . قسطر ، القدس ، ١٩٥٤) : ٢٧) .

٢٩) العقد الفريد ٣ : ٨ .

٣٠) ذم الهوى : ٢٩٨-٢٩٩ .
٣١) روضة المحبن : ٩٩-١٠٠ .
٣٢) المصدر نفسه : ٢٥٦ .
٣٣) الصداقة والصديق : ١٠ .
٣٤) المصدر نفسه : ١١ .
٣٥) المقابسات : ٤٤٩ .
٣٦) المصدر نفسه : ٤٤٩-٤٥٠ .
٣٧) المصدر نفسه : ٤٥٢ .
٣٨) المصدر نفسه : ٤٥٢ .
٣٩) المصدر نفسه : ٤٥٠ .
٤٠) الصداقة والصديق : ٣ .
٤١) المصدر نفسه : ٣ .
٤٢) المصدر نفسه : ٤ .
٤٣) روضة التعريف بالحب الشريف : ٣٩٠ . وقد عرض صاحب «ديوان الصبابة» هذه النظرية على لسان أرسطاطاليس وبطليموس على النحو التالي : «وقال أرسطاطاليس الفلكي : للعشق من النجوم زحل وعطارد والزهرة جميعاً ، ولذلك إذا اشتركوا في أصل المولد أو اجتمعوا وتناظروا في أشكال محمودة وقع بينهم العشق والمحبة . . . وقال بطليموس : سببه أن تكون الشمس والقمر في برج واحد أو متناظرين من تثليث أو تسديس . فمتى كان كذلك كانا مطبوعين على مودّة كل منهما لكون سهمي سعادتهما في مولديهما في برج واحد أو يتناظر السهمان من تثليث أو تسديس بعد أن يكون نظر صاحب سهم المحبة والصداقة ، فذلك يدلّ على أن هذين المولودين محبتهما من جهة واحدة وأن أحدهما ينتفع بمودة صاحب فتجلب المنفعة ما بينهما المحبة والمودة فيمتزجان» (ديوان الصبابة : ١٣-١٤) .
٤٤) الصداقة والصديق : ٦٦-٦٩ .
٤٥) روضة المحبين : ٨٧-٨٨ .
٤٦) ذم الهوى : ٢٩٧ .

٤٧) المصدر نفسه : ٨٨ .
٤٨) الهوامل والشوامل للتوحيدي ومسكويه (تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ،١٣٧٠/١٩٥١) : ١٢٩ .
٤٩) المصدر نفسه : ١٣٢ .
٥٠) المصدر نفسه : ١٣١ .
٥١) المصدر نفسه : ١٣٢ .
٥٢) المصدر نفسه : ١٣٣ .
٥٣) تهذيب الأخلاق ليحيى بن عدي (الطبعة الثانية ، المطبعة المصرية الأهلية ، القاهرة ، ١٦٣٠ ش/١٩١٣م) : ١٨-١٩ .
٥٤) طوق الحمامة : ٦ .
٥٥) المصدر نفسه : ٢٦ .
٥٦) المصدر نفسه : ٨ .
٥٧) المصدر نفسه : ٩ .
٥٨) المصدر نفسه : ٩ .
٥٩) روضة المحبين ونزهة المشتاقين : ٦٣ .
٦٠) المصدر نفسه : ٦٣-٦٨ .
٦١) المصدر نفسه : ٧٨-٨٢ .
٦٢) المصدر نفسه : ٨٥ .
٦٣) روضة العقلاء ونزهة الفضلاء لأبي حاتم البستي (الطبعة الأولى ، تحقيق مصطفى السقا ، مكتبة البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٣٧٤/١٩٥٥) : ٩٠ .
٦٤) المصدر نفسه : ٩٠ .
٦٥) المصدر نفسه : ٩٢ .
٦٦) أدب الدنيا والدين : ١٤٦ .
٦٧) المصدر نفسه : ١٤٧-١٤٨ .
٦٨) سبقت الإشارة إلى أن الكلمة لأرسطو .
٦٩) أدب الدنيا والدين : ١٤٨-١٤٩ .
٧٠) الذريعة إلى مكارم الشريعة : ١٦٠-١٦١ .

٧١) ينسب مؤرخو الفرق والأحزاب الإسلامية إلى النجدات أو النجدية ، أتباع نجدة بن عامر الحنفي (توفي سنة ٦٩ هـ) القول إنه لا حاجة للناس إلى إمام ما داموا قادرين على التناصف بينهم ، فإن هم رأوا أن ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم عليه جاز أن يقيموه (مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري (تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، القاهرة) ١ : ١٨٩-١٩٠ ، والملل والنحل لأبي الفتح الشهرستاني(تحقيق محمد سيد الكيلاني ،القاهرة) ٢ :٢٤) .

٧٢) الذريعة : ١٦١ .

٧٣) المصدر نفسه : ١٩٣ .

٧٤) المصدر نفسه : ١٩٤ .

٧٥) روضة التعريف بالحب الشريف : ٣٩٧ .

٧٦) المصدر نفسه : ٣٩٧ .

٧٧) المصدر نفسه : ٣٩٨-٣٩٩ .

٧٨) المصدر نفسه : ٣٩٩ .

٧٩) روضة المحبين : ٧٨-٧٩ .

٨٠) روضة المحبين : ١٥٦-١٦١ .

٨١) المصدر نفسه : ١٦٢ .

٨٢) المصدر نفسه : ١٦٢ .

٨٣) المصدر نفسه : ٨٩ .

٨٤) مجموع رسائل الجاحظ (نشر باول كراوس ومحمد الحاجري ، القاهرة ، ١٩٤٣) : ١٧ و٢٢ .

٨٥) المصدر نفسه : ٢٧ .

٨٦) المصدر نفسه : ٢٧ .

٨٧) الصداقة والصديق : ٧١ .

٨٨) أدب الدنيا والدين : ١٥٤ .

٨٩) طوق الحمامة : ٧-٨ .

٩٠) ذم الهوى : ٢٩٩ .

٩١) روضة المحبين : ٨٨ .

المَرَكِبُ والمَجاز

تتردد إلى أيامنا هذه أصداء نظرية قديمة روّج لها بعض الذين انصرفوا إلى النظر المقارن في الثقافات والعقليات وشاءوا الزعم حيناً أن الشرق شرق والغرب غرب ولا سبيل إلى أن يلتقيا ، وحيناً آخر تقرير القول بتمايزات نوعية بين عقلية سامية ذات طبيعة حسية تجزيئية وبين عقلية سامية آرية ذات نهج تجريدي تركيبي عقلاني تسمو سمواً صريحاً على الأولى ، وحيناً ثالثاً فَرْضَ القطيعة بين عقل مشرقي عربي بياني هرمسي صوفي أو عرفاني وبين عقل عربي مغربي غربي علمي عقلاني هو محط الأمل والرجاء ، وغير هذه الأنظار التي تفضي إلى القرار نفسه وتصب في المحيط ذاته .

وليس القصد من هذه المقالة دحض هذه النظرية ومثيلاتها ـ إذ إن دحض الدعاوي الشمولية الجامعة غير المانعة ذات القاع الإيديولوجي يند عن أدوات البحث العلمي وأغراضه ـ ولكن القصد هو أن أنبه ـ بما سأمثل به من رؤى فكرية أصيلة بعيدة الغور في كل من الكينونة العربية والكينونة اليونانية ، حيث تصور الأولى في إهاب روحي غير عقلاني ، وتصور الثانية في إهاب العقل وثوب العلم ـ على أن وجوه التوافق والمشابهة بين بعض الرؤى والأحوال العقلية المركزية للثقافة اليونانية وللثقافة العربية الإسلامية هي أمور يتعذر تطرق الشك إليها . وإذا كان هذا التقارب يجسد استجابة متشابهة لبعض أحوال التطور التي تفرضها استعدادات روحية وعقلية متماثلة ، هي التي يسرت تلقي التراث اليوناني تلقياً إيجابياً واسعاً في الآفاق العربية الإسلامية التقليدية على النحو الذي نعلم ، فإن رد الأمر إلى حالة من حالات منهج التأثير والتأثر «الضمنية» ليس أمراً ممتنعاً

في ذاته . وسيأتي التمثيل لمذهبي من عدد دالّ من «صور الخيال» المستقاة من إرث اليونان وإرث العرب كليهما .

(١)

لقد قادني البحث قبل سنوات عدة ، حين كنت متوجهاً إلى النظر في الحضور اليوناني في الثقافة العربية وكانت الرواقية هي محط بصري ، إلى الاهتداء إلى وجود مدرسة رواقية أخلاقية واسعة تبدأ بالكندي ، وتمتد إلى نهايات الحقبة الفلسفية الإسلامية الكلاسيكية(١) . وأعترف بأن لقائي ببعض نصوص إبيكتتاتوس الرواقي (٥٠ ـ ١٢٥/١٣٠م تقريباً) قد غمرني بفرح يتعذر عليّ وصفه . وقد كان هذا الفرح يشتد على الدوام في كل مرة ألتقي بفيلسوف أو عالم يعيد تمثل وإنتاج نص بعينه من هذه النصوص . والنص الذي أعنيه هو القطعة السابعة من كتاب إبيكتتاتوس الذي يحمل في اليونانية عنوان Enchridion ، وهو أحد النصوص الرئيسة التي استلهمتها الثقافتان المسيحية والدنيوية الغربيتان ، وكان لها أيضاً مكانة جليلة في الفكر الفلسفي الأخلاقي العربي الإسلامي ، وهي اليوم ، على ما ستوجه إليه هذه المقالة ، موضع نظر خاص في الأفق الديني الإسلامي المبكر .

وليس من أغراض هذا البحث العودة إلى متابعة حضور هذا النص في الثقافة العربية المشكّلة غبّ نقل التراث اليوناني إلى العالم الإسلامي ـ فقد تم درس هذا من قبل ـ ، لكن لا مفر من الوقوف عند هذا النص وقد استلهم وأعيد إنتاجه على يد أول فلاسفة العرب والإسلام يعقوب بن اسحاق الكندي (ت ٢٥٢ هـ تقريباً) في رسالته : (في الحيلة لدفع الأحزان)(٢) ، وذلك من أجل تعزيز القصد الذي أشرت إليه في مقدمة هذا البحث ، وبيان بعض الوجوه المجهولة من المقاربات التي تكشف عنها مضاهاة الآفاق الدينية الإسلامية بالآفاق الفلسفية الطبيعية اليونانية .

يقول إبيكتاتوس الرواقي في النص الأصلي الذي حفظه (أريان) لمعاصريه وللأجيال التالية : «في سفر في بحر ، حين يكون المركب قد رسا في المرفأ ، وتكون أنت قد انطلقت للتزود بالماء ، سيكون في مكنتك ، وقد أوغلت في الطريق ، أن تلتقط بعض الأصداف أو بعض البصل ، لكن ينبغي أن يظل فكرك مشدوداً إلى المركب ، وأن تستدير إليه على الدوام لتكون على يقين من أن ربّان المركب لم يَدْعُك إليه ، فإذا ما دعاك عليك أن تدع كل ما بين يديك خشية من ألاّ تُقيَّد ويلقى بك على ظهر المركب كالبهائم . والأمر على الحال نفسه في الحياة ، فإذا كنت قد أُعطِيت ، بدلاً من البصل والأصداف ، امرأة أو ولداً ، فإنه لا شيء يحول بينك وبين ذلك ، لكن إذا ما نادى الربان فإن من واجبك أن تهرع إلى المركب ، وأن تدع كل ما بين يديك دون أن تلتفت إليه . وإذا ما كنت قد بلغت من الكبر عتيّاً فلا تنحرف كثيراً عن المركب حتى لا تفوتك يوماً دعوة الداعي»[٣] .

لم يكن هذا «المثل» من ابتكار إبيكتاتوس ، فقد ترددت صور له عند بعض السابقين في العصر الهلّيني . ففي محاورتي (فيدون) و(القوانين) يشبِّه أفلاطون الحياة بمجاز بحري ، ويعقد كل من أرسطو (كتاب النفس) وأفلوطين (التاسوعات) مقارنة بين علاقة النفس بالبدن وبين علاقة الربّان بالسفينة . وعند أفلاطون (كريتياس) يبدو الله كربان لسفينة هي العالم . ويتمثل شيشرون وسكستوس إمبريقوس وتيوفيل الأنطاكي وكليمانس الإسكندري وبوزيدونيوس الرواقي صوراً مماثلة[٤] . وحين تم نقل التراث اليوناني كانت صورة لهذا النص تنتشر في الأدبيات العربية والإسلامية ، فالتقفها الكندي ليستخدمها في التعبير عن نزعة «زهدية» تكتنف فلسفته الميتافيزيقية الأخلاقية ، وتلتقي في المركز والأعماق مع تيار الزهد الإسلامي الذي يمد جذوره في بعض النصوص الدينية وينتشر معبراً عن

نفسه ، تحت وطأة التطورات الاجتماعية والسياسية للمجتمع الإسلامي ، في النزوع الثابت إلى «التقلل من أسباب الدنيا والتكثر من أسباب الآخرة» ، وإلى التمثل بكلمة مالك بن دينار (ت ١٣١ هـ) : «من وافقني على التقلل فهو معي وإلا فالفراق» . وقد أعاد الكندي صيغة هذا (المثَل) بتوسع واسترسال كبيرين في النص التالي :

«فإن شَبَهَ الناس في مجازهم في هذا العالم الداثر المتصرمة أحواله ، المنقضية لذاته ، الكاذبة مخايله المُكَذِّبة أواخره أوائله ، المخذول من وثق به ، والمرحوم من اغتر به ، كقوم ركبوا مركباً إلى غاية قصدوها هي محلهم فانتهى قيّم المركب إلى مرفأ قصدوه لبعض الحاجة . فأرسى مركبه فخرج من كان في المركب للحاجة اللازمة ، فبعضٌ أبرم ما خرج له ، ثم عاد إلى مركبه غير معرِّج على شيء ، فصار إلى أفسح المواضع من المركب وأوطأ مرتفق ، غير ممنوع من ذلك ولا منافس فيه ، ولا مزاحم عليه . وبعض وقف ينظر إلى مروج مزهرة بأنواع الزهر المختلف نوّاره ، ويتنسم أراييح لذيذة مختلفة ، تتضوع من تلك المروج المزهرة ، ومن غياض الأشجار الأنيقة المثمرة ، (يشهد) أصنافاً عجيبة الثمرات ، ويسمع من أصوات نواطق الطير المونقة الأصوات ، ويلحظ في تربة تلك الأرض من الأحجار المختلفة الأصباغ بالألوان المشرقة المونقة المناظر والأصداف المؤنسة الغريبة الصور ، العجيبة الحبر ، غير جائز موقفه الذي بلغ فيه حاجته ، فانصرف إلى موضعه من المركب وقد سبق إلى أفضل مواضع السعة ولين المرتفق . وبعضٌ أكب على لقط تلك الأصداف والأحجار وما قرب منها من الأثمار والأزهار ، غير متعد الموضع الذي بلغ فيه حاجته ، فرجع مثقلاً بحمله ، خادماً لحجارة الأرض وأصدافها وأزهارها الذابلة المستحيلة عما قليل عما خدعه منها ، والثمار العائدة عما قليل رجيعاً مكروه المجاورة والقرب ـ فأصاب غيره قد سبقه إلى المحال المتسعة في مركبه ، فحل في المحل الضيق

الوعر الحزن ، وصار ما استوقر من الأحجار والأصداف والأزهار والثمار عليه ثقلاً مع ضيق محله وحزونته عليه مضيّقاً مانعاً من راحته التي نالها غيره ممن سبقه إلى السعة ممن لم يكن له مجاور من الحجارة التي تضيّق عليه محاله ، وتكسبه الخدمة لحراسته وحفظه ودفع الآفات عنه ، وانقسم له أكثر راحته إلى (القلق على) عدم مجاورته ، والشغل به ، وكثرة المخاوف عليه ، وشدة تعلق النفس بمجاورته ، وورثه المكسب أسفاً وحزناً وحسرات كلما عدمه أو عدم شيئاً منه . وبعضهم قد تولج تلك المروج والغياض ، ناسياً لمركبه والموضع الذي كان قد قصد من وطنه ، متشاغلاً بما يتطعم به من تلك الثمار ـ عن ذكر وطنه ، وتضيق بما ينفلت إليه من المركب وهو في ذلك غير عادم روعات متتالية ونكبات متصلة وآلام مشغلة : من سبع نافر ، وحية متسربة ، وصوت هائل ، وغصن متعلق يكدح في وجهه وسائر بدنه كدحاً مؤلماً ، أو شوكة منتظمة له قدماً (يطول علاجه) ، أو وحلٍ حابس له ملطخ مفسد لملابسه الساترة لعوراته ، أو غصن خارق هاتك عنه ثوبه ، أو أشب متعلق به مانع له من الذهاب قدماً . فلما دعاهم صاحب المركب لقلع مركبه ، رجع بعضهم مثقلاً بما اجتنى والتقط ، فدخلت به الآفة التي وصفنا فلم يواف المركب وهو يجد فيه محلاً إلا محلاً ضيقاً مكدراً متعباً معدماً للراحة ومكسباً أسقاماً مهلكة . وبعضهم لم يتناه إليه صوت قيم المركب لشدة تولجه في الغياض وتخبطه في المروج والتياثها ، فرفع المركب وهم بالمحل الذي به منقطعون عن أوطانهم بعرض مهالكه الموحشة القاتلة ومعاطب فظيعة : فمنهم من افترسته السباع ، ومنهم من تورط في اللهوات ، ومنهم من توحل في الموحلات ، ومنهم من نهشته الحيات ، فصاروا خبثاء جيفاً موحشات ، متفرقة أوصالهم ، مستفظعة أحوالهم ، رحمة لمن جهلهم ، وعبرة لمن عرفهم ، منقطعين عن أوطانهم التي قصدوا .

فأما من صار إلى المركب بثقل ما استوقر من ملقوطاته الخادعة لعقله ، المسترقة لحريته ، المعدمة راحته ، المضيقة عليه محله ، المثقلة عليه مرتفقه ـ فلم يلبث أن ذبلت تلك الأزهار ، وكمدت ألوان تلك الحجار ، إذ عدمت الرطوبات النضرة (التي) كانت لها ولألوانها ، واستحالت تلك الأصداف في تأسنها وشدة نتن أراييحها ، وصارت عليه ثقلاً ، ومجاوراً مؤذياً ، فلم يكن له فيها ، إلا إلقاءها في البحر . فصار ما منعه سعيه ونغص عليه عيشه ، وأحزن عليه محله ، واسترق حريته ثقلاً ، وصارت يده منه صفراً . فلم ينتهوا إلى المحل حتى كثرت أسقامهم لما تداخلهم (من) نتن تلك الأراييح وفناء القوة بالتعب الذي نالهم من ضيق المحل وخشونته وشدة الخدمة لما حصل لهم منه البوار والإضرار . وبعضٌ تلف قبل بلوغ المحل ، وبعضٌ بلغه سقيماً ضعيفاً . فأما من تخلف ناظراً متنسماً ـ وكان شغله هذا القدر ـ فإنه عدم سعة المحل ولينه فقط ، وأما من رجع إلى المركب غير متشاغل بشيء مما وقعت عليه حواسه ـ إلا ريثما شاهدت عينه عند خروجه إلى الحاجة ـ فسبق إلى المحل الأوسع الألين ، وبلغ وطنه مستريحاً»(٥) .

لقد ساق الكندي هذا «المثل» في معرض التَّحَيُّل لقهر «ألم نفساني يعرض لفقد المحبوبات وفوت المطلوبات» ، هو الحزن . لكنه في حقيقة الأمر كان يقصد منه إلى أكثر من ذلك ، فقد كان عنده تجسيداً لرؤية كاملة لوضع البشر في العالم وللسبيل التي ينبغي أن يتبعها الإنسان العاقل للنجاة النهائية ، فهو يقول صراحة : إن هذا المثل يشبه أحوال الجائزين في هذا العالم في مجازهم إلى العالم الحق ، وإنه يجمل بنا ألا ننقطع عن محلنا الحق وأن نوجه مركبنا إلى الوطن الذي لا مصائب فيه ولا فائتات ، وليس فيه إلا ما هو حق ، فإن هذه هي خاصة العقل(٦) .

لم تكن رؤية الكندي الفلسفية مجرد أثر لقراءة نص (إنْخرِيدْيُون)

لأبيكتاتوس عززته نظرة أفلاطونية صريحة تستند إلى جدل صاعد من العالم الدنيوي (المنظور) إلى العالم الأخروي (المعقول) فحسب ، ولكنها كانت أيضاً توافق رؤية زهدية للعالم تمد جذورها وجودياً في الروحانية الإسلامية العامة ، وتاريخياً في نماذج بشرية توجه النصوص إلى أنها يمكن أن ترتد إلى الرسول ﷺ لتغذ السير من بعده في حيوات وأعمال أعلام الزهد الأوائل ولتعبر عن نفسها في كتب (الزهد والرقائق) التي صنفها علماء ومحدثون وأئمة من أمثال عبد الله بن المبارك (ت ١٨١ هـ) وابن عمران الموصلي (ت ١٨٥ هـ) ومحمد بن فضيل بن غزوان الكوفي (ت ١٩٥ هـ) ووكيع بن الجراح (ت ١٩٧ هـ) وأسد بن موسى (ت ٢١٢ هـ) وأحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ) ، ومن بعدهم ابن أبي الدنيا (ت ٢٨١ هـ) والآجري (ت ٣٦٠ هـ) وابن شاهين (ت ٣٨٥ هـ) وأبو بكر البيهقي (ت ٣٥٨ هـ) وسواهم كثيرون .

ومن بين النصوص ذات الدلالة العميقة التي تعرضها علينا كتب الزهد والحديث الدينية ثلاثة «نصوص ـ أخبار» (ليست هي بكل تأكيد كل ما تشتمل عليه هذه الكتب) تستوقفنا لأهميتها في التدليل على ما نقصد إليه من تطابق وتوافق في الرؤية الإسلامية من طرف والرؤية واليونانية من طرف . وقد جاءت هذه النصوص ـ الأخبار ، كنص إبيكتاتوس تماماً ، في معرض التنظير «الإقناعي» للتقلل من الدنيا ومتاعها والتعلق بالآخرة وبالحق الثابت الذي لا يحول ولا يزول .

و«النص ـ الخبر» الأول يسوقه الإمام الحافظ عبد الله بن المبارك المروزي (ت ١٨١ هـ) :

«أخبركم أبو عمر بن حيوية وأبو بكر الوراق قالا : أخبرنا يحيى قال : حدثنا الحسين قال : أخبرنا ابن المبارك قال : أخبرنا يونس بن زيد عن الزهري أن عبد الله ابن السعدي كان يحدث ، وهو رجل من بني عامر بن

لؤي وكان من أصحاب رسول الله ﷺ ، قال : بينما أنا نائم أوفيت على جبل ، فبينما أنا عليه طلعت لي ثلة من هذه الأمة سدت الأفق ، حتى إذا دنوا مني دفعت عليهم الشعاب بكل زهرة من الدنيا فمروا ولم يلتفت إليها منهم راكب ، فلما جاوزوها قلصت الشعاب بما فيها ، فلبثت ما شاء الله أن ألبث ، ثم طلعت ثلة عليّ مثلها حتى إذا بلغوا مبلغ الثلة الأولى دفعت عليهم الشعاب بكل زهرة من الدنيا ، قال : فالآخذ والتارك ، وهم على ظهر حتى إذا جاوزوها قلصت الشعاب بما فيها ، فلبثت ما شاء الله ، ثم طلعت الثلة الثالثة حتى إذا بلغوا مبلغ الثلتين دفعت الشعاب بكل زهرة من الدنيا فأناخ أول راكب فلم يجاوزه راكب ، فنزلوا يهتالون من الدنيا ، فعهدي بالقوم يهتالون وقد ذهبت الركاب»(٧) .

«النص ـ الخبر» الثاني يسوقه أيضاً عبد الله بن المبارك نفسه :

«أخبركم أبو عمر بن حيوية وأبو بكر الوراق قالا : أخبرنا يحيى قال : حدثنا الحسين قال : أخبرنا ابن المبارك قال : بلغنا عن الحسين أنه قال : قال رسول الله ﷺ : إنما مثلي ومثلكم ومثل الدنيا كمثل قوم سلكوا مفازة غبراء لا يدرون ما قطعوا منها أكثر أم ما بقي منها ، فَحَسَر ظهرهم ، ونَفِدَ زادهم ، وسقطوا بين ظهراني المفازة ، فأيقنوا بالهلكة ، فبينما هم كذلك إذ خرج عليهم رجل في حلة يقطر رأسه ، فقالوا : إن هذا لحديث العهد بالريف ، فانتهى إليهم فقال : ما لكم يا هؤلاء! فقالوا : ما ترى ، حَسَرَ ظهرنا ونَفِدَ زادنا وسقطنا بين ظهراني المفازة ولا ندري ما قطعنا منها أكثر أم ما بقي علينا ، قال : ما تجعلون لي إن أوردتكم ماء رواء أو رياضاً خضراً؟ قالوا : نجعل لك حكمك ، قال : تجعلون لي عهودكم ومواثيقكم أن لا تعصوني ، قالوا : فجعلوا له عهودهم ومواثيقهم أن لا يعصوه . فمال بهم وأوردهم رياضاً خضراً وماء رواء فمكث يسيراً ثم قال : هلموا إلى رياض أعشب من رياضكم وماء أروى من مائكم هذا ، فقال جل القوم : ما قدرنا

على هذا حتى كدنا أن لا نقدر عليه . . وقالت طائفة منهم : ألستم قد جعلتم لهذا الرجل عهودكم ومواثيقكم أن لا تعصوه ، وقد صدقكم في أول حديثه فآخر حديث مثل أوله . فراح وراحوا معه فأوردهم رياضاً خضراً وماء رواء ، وأتى الآخرين العدو من تحت ليلتهم فأصبحوا من بين قتيل وأسير»[٨] .

«النص ـ الخبر» الثالث يسوقه لنا الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ) في (المسند) والظاهر أنه هو الخبر السابق نفسه :

«عن ابن عباس : أن رسول الله ﷺ أتاه ، فيما يرى النائم ، ملكان ، فقعد أحدهما عند رجليه والآخر عند رأسه ، فقال الذي عند رجليه للذي عند رأسه : اضرب مَثَلَ هذا ومَثَلَ أمته ، فقال : إنّ مثله ومثل أمته كمثل قوم سفْرٍ انتهوا إلى رأس مفازة ، فلم يكن معهم من الزاد ما يقطعون به المفازة ولاً ما يرجعون به ، فبينما هم كذلك إذ أتاهم رجل في حلة حبرة ، فقال : أرأيتم إن وردت بكم رياضاً معشبة وحياضاً رواء أن تتبعوني؟ فقالوا : بلى ، قال : فإن بين أيديكم رياضياً أعشب من هذه ، فاتبعوني ، قال : فقالت طائفة : صدق والله ، لنتبعنه ، وقالت طائفة : قد رضينا بهذا نقيم عليه»[٩] .

ما الذي تشهد عليه هذه الطائفة من النصوص العربية الإسلامية عند مقابلتها ومضاهاتها بـ (المثَل) الذي ضربه إبيكتاتوس ومن سبقه من الهلّينيين ومن تبعه من الهلّنستيين؟

(٢)

تقوم أركان المشهد المسرحي المتصوّر للمَثل الذي يسوقه إبيكتاتوس على العناصر الرئيسية التالية :

الحدث : الذي يتمثل في سفر في البحر ،

والمكان : البحر والمرفأ والطريق الممتد في أرض أو جزيرة أو غابة ،

والأدوات : المركب والأصداف والنبات وأشياء أخرى ،

والشخوص : ربّان المركب ، والركب ، والمرأة ، والولد ،

والمعنى والدلالة : طريق الإنسان في الحياة .

والقصد أن المسافر في بحر الحياة مدعو إلى ألاّ يتعلق بالدنيا إلا بقدر ، وأن تظل وجهته الالتزام بالطريق القويم والتعلق بالحق الدائم ، وفي الفلسفة الرواقية المتأخرة ذلك يعني أن الحكيم مدعو إلى احتقار العالم الحسي الزائل والانصراف إلى العالم الذي يحكمه القدر والعناية والربوبية المتوحدة بالطبيعة السرمدية .

ولا يذهب المثل عند الكندي إلى أبعد مما هو حاضر في نص إبيكتاتوس الوجيز ، غير أنه يفيض في القول ويتوسع في التفاصيل دون أن يخرج في النهاية عن الإطار الأصلي . وهو أيضاً يسوقه في مشهد مسرحي متخيّل ، أركانه :

حدث متوهم يتمثل في سفر في البحر ،

ومكان هو البحر والمرفأ والغابة الوطن ،

وأدوات وأشياء هي المركب والمروج والغياض الحافلة بالزهر والأحجار الملونة والأصداف والثمار والسباع والحيات . .

وشخوص هم قيّم المركب وراكبو البحر ،

ومعنى هو مجاز الناس في العالم .

والقصد أن الإنسان الجائز هذا العالم الأرضي الكاذب الداثر مدعو ، من أجل أن يدرك الوطن (الآخر الحقيقي) بسلام ، أن لا يعلّق نفسه بمجاورة هذا العالم وأن لا يتشاغل بحسّياته الزائلة عن وطنه الحقيقي حيث

الخير الدائم الذي لا يدانيه خير والحق الذي لا يعلو عليه حق . وبيِّن أن هذا المعنى الذي يجسّد الفلسفة الرواقية الأخلاقية في عصبها الأقوى يستجيب استجابة تامة لواحدة من القراءات التاريخية والنصية الأصيلة للوحي الإسلامي ، هي القراءة الزهدية . وهذا هو على وجه التحديد ما يبين عنه النص الأول الذي ساقه ابن المبارك .

وعبد الله بن المبارك (ت ١٨١ هـ) أسبق من الكندي في السير على طريق الحياة ، لكنه في الوقت نفسه ، وعملياً ، معاصر له ، إذ هو قد توفي في الوقت الذي كان الكندي يخرج إلى النور ويمتطي صهوة جواد هذه الحياة في حدود عام ١٨٢ هـ . وقد كان عبد الله بن المبارك من أئمة الحديث . ومع أنه يبعد تماماً أن يكون جاهلاً بالثقافة الجديدة التي كانت تشتد في الانتشار في أواخر أيامه ، إلا أنه ليس من الضروري الذهاب إلى أن النص الأول الذي يسوقه ويحدّث به نقلاً عن ابن حيوية وأبي بكر الوراق هو صدى مباشر لنص إبيكتاتوس الذي بدأت النصوص اليونانية المنقولة إلى اللغة العربية تأتي على ذكره . والمرجح عندي أن نص إبيكتاتوس لم يكن قد نقل في أواسط القرن الثاني وأواخره أيضاً ، وأنه لم ينقل إلا في مطالع القرن الثالث حيث لم يستخدمه الكندي ـ وهو أول من استخدمه في صورته الأصلية حسبما نعلم حتى الآن ـ إلا قبل سنوات قليلة فقط من منتصف القرن الثالث أو عند منتصف هذا القرن تماماً . فالمرجع إذن في خبر ابن المبارك قد يكون شيئاً آخر كما سيأتي في خاتمة هذا القول .

ونص ابن المبارك الأول هذا هو أيضاً مشهد مسرحي متصور متخيّل . وهو على كل حال تمثيل لرؤيا رآها في المنام صحابي من بني عامر بن لؤي هو عبد الله بن السعدي ، كما مر . وهذه الرؤيا المسرحية تستند بدورها إلى أركان رئيسة هي :

حدث يتمثل في قطع بادية أو طريق ،

ومكان يبدو منه أفق وبادية وجبل ،

وأدوات وأشياء هي الشعاب وزهور الدنيا ،

وشخوص هم ثلّة أولى من الركب وثلة ثانية وثلة ثالثة ، والركاب أو الرواحل ، ومعنى هو حال الإنسان في الدنيا .

والقصد أن مَنْ لا يلتفت إلى الدنيا يجاوز الطريق وينجو ، وأن مَنْ يتعلق بها تذهب عنه الركاب وتفوته الغاية والقصد ، وخير هذه الأمة ثلة قصدت الحق والآخرة وأدارت ظهرها لخيرات الدنيا ومفاتنها ، وأشقاها ثلة انكبت على الدنيا لا تفارقها ولا تنظر إلى شيء سواها .

هل ثمة نسب بين رؤيا الصحابي الأعرابي عبد الله بن السعدي ، وبين مثل إبيكتاتوس؟ بكل تأكيد ، فالمعنى هو هو والقصد هو هو . وعناصر المشهد ماثلة في رؤيا ابن السعدي على النهج نفسه الذي جاءت فيه عند إبيكتاتوس . والمباينة الوحيدة الأساسية هي في عناصر «الإخراج» النوعية فحسب ، فعوضاً عن البحر هناك نجد البادية هنا . وعوضاً عن السفينة هناك نجد الركاب هنا . وهناك ركب وههنا ركب . وهناك أصداف تَشُد اليها الركب ، وههنا شعاب تندفع بكل زهرة من الدنيا . ووظيفة الرؤيا هنا هي عينها وظيفة المثل هناك . إن التطابق يدعو إلى الذهول .

أما «النص ـ الخبر» (الثاني) الذي يورده ابن المبارك فينتسب إلى إسناد الخبر الأول نفسه ، لكنه يرفع إلى الرسول ﷺ نفسه لا إلى أحد سواه . وهذا الخبر يذهب مذهب الخبر الأول ويعزز المقاصد النهائية التي يتجه إليها المثل اليوناني والرواقي . فإن الوقوع في حبائل الدنيا وعدم الاستجابة لدعوة الداعي إلى ما هو خير وأبقى لن يفضي إلا إلى التهلكة . والخير هو في التقلل منها والانقياد إلى داعي الحق . وهو أيضاً يرد في هيئة مشهد تمثيلي متصور أركانه الرئيسة :

حدث يتمثل في سلوك مفازة ،
ومكان هو المفازة ،
وأدوات وأشياء هي الرياض والمياه ،
وشخوص هم سالكو المفازة ، ورجل دليل ، وعدو ،
ومعنى هو حال الإنسان مع الدنيا وسلوك طريق النجاة بدليل .

وههنا أيضاً لا نكاد نخرج عن الرؤى السابقة التي التقينا بها عند إبيكتاتوس والصحابي والكندي . فليس سلوك المفازة إلا السفر في البحر ، لكننا هنا في البادية . وليست الأصداف والنبت (أي الدنيا) هناك إلا الرياض المعشبة والحياض الرواء هنا . وما سالكو المفازة هنا إلا راكبو البحر هناك . والعدو الذي أتى على المقيمين على الدنيا وفتك بهم من تحت ليلتهم ، هو السباع النافرة والحيات عند الكندي . والرجل الدليل الذي جعلت له المواثيق والعهود وخصّ بالطاعة هنا ـ وهو النبي نفسه في مقدمة الخبر ـ هو ربّان المركب هناك . إنّ التطابق هنا أيضاً تام ويدعو للذهول .

وهذا الخبر الذي أورده ابن المبارك أورده ، من بعده ، أحمد ابن حنبل في (المسند) على النحو الذي أثبتناه في النص الثالث . وهو هنا مروي عن ابن عباس ، وفي مقدمته زيادة على خبر ابن المبارك فيها ذكر الملكين ـ تجعل من الخبر تعبيراً عن رؤيا رآها الرسول ﷺ نفسه في المنام ، تماماً مثلما هو الحال في الخبر الوارد عن الصحابي الأعرابي ، أو العكس بوجه أولى . لكن الخبر يسكت في آخره عن ذكر العدو الذي يأتي على المقيمين ويفتك بهم . غير أن هذا السكوت لا يغيّر من واقع الحال شيئاً ، فالمعنى واحد والقصد واحد .

(٣)

أخلص من العروض والتحليلات والمقابلات التي أتيت عليها إلى

قضيتين وسؤال . القضية الأولى هي أن مثل المركب والمجاز في الثقافتين اليونانية والعربية الإسلامية يقدّم لنا شاهداً لا يتطرق إلى شهادته الكذب على توافق الثقافتين في رؤيتهما لبعض الوجوه الكبرى التي تكتنف حياة البشر في العالم . وبطبيعة الحال ليس ثمة من يجهل أن الثقافة اليونانية ثقافة وثنية وأن الثقافة العربية الإسلامية هي ثقافة إيمان وتوحيد . لكن مثل هذا التقرير لا يجوز أن يطلق على عواهنه حين نكون في صدد تقابل الثقافات . فعلى الرغم من السمة الوثنية العامة للثقافة اليونانية إلا أن من الثابت أن الفلسفة التي أرسى قواعدها سقراط وسلك طريقها أفلاطون وأرسطو والرواقيون ، ومن بعد الأفلاطونية المحدثة ، هي في ماهيتها فلسفة ذات روح دينية عميقة ، ومن شأن كثير من وجوهها وأصولها أن يلقى القبول والتمثل والاستيعاب وإعادة الإنتاج الثقافي وتيسير اللقاء بينها وبين حاملي الثقافة العربية الإسلامية . والواقع أن مثل المركب والمجاز يأتي ليعزز الاعتقاد بأنه على الرغم من نقد أهل السنة الأوائل وأصحاب الحديث منهم بوجه خاص لكل ما يمت بصلة إلى علوم الأوائل وفلسفاتهم إلا أن الحقيقة هي أن جهود مفكري الإسلام الآخرين وفلاسفته التي تنشد الجمع بين مناحي النظر الفلسفي المنحدر إليهم عن القدماء وبين الرؤى الروحية والقضايا الدينية لها ما يسوغها كل التسويغ . ويبدو أي قول في أمر نجاح هذه الجهود وفي انتشار العلم والفلسفة اليونانيين في الأفق العربي والإسلامي الانتشار الذي نعلم ضرباً من التكرار الذي لا وجه له .

القضية الثانية أن الرؤية الأنطولوجية والأخلاقية التي تؤسس مثل المركب والمجاز هي رؤية مركزية في العقل اليوناني وامتداداته ، من سقراط إلى الرواقيين إلى الأفلاطونيين المحدثين . وقد بدت هذه الرؤية دوماً لكل الذين تمثلوها بما هي رؤية عقلية خالصة ، بمعنى أن العقل هو الذي يقررها ويفرضها ويدعو إلى الأخذ بها . وفي فلسفات أفلاطون وأرسطو والرواقيين ،

التي ركّبت الأفلاطونية المحدثة بينها فيما بعد ، لم تكن الدعوة إلى التقلل من الدنيا ومن متطلبات الحياة الحسية والدنيوية منفصلة عن الدعوة إلى الحياة المتفقة مع الحكمة ومع العقل . وعند الرواقيين بالذات كان التوافق الحكيم مع العقل يعني التوافق مع قانون الطبيعة ومع القدر ومع العناية الإلهية ومع الله نفسه . وهذه الرؤية هي أيضاً رؤية مركزية في العقل الإسلامي ، وذلك صريح بوجه خاص في مذاهب جميع الذين تمثلوا هذا المثل واستلهموه أو وظّفوه أو أعادوا إنتاجه أو نسجوا على منواله . ومثلما أن هذه الرؤية لا تعبّر بطبيعة الحال عن جميع مناحي العقل اليوناني وغزواته الكونية ، فإنها أيضاً لا تعبر عن جميع مناحي العقل الإسلامي وآفاقه . فثمة هنا وثمة هناك وجوه أخرى ورؤى أخرى لا تلتقي ولا تتوافق . والأمر بديهي ، فليس ثمة تجانس كامل في تلافيف أية ثقافة من الثقافات ، وليس ينبغي من باب أولى أن ننشد التجانس الكامل بين جملة وجوه وعناصر الثقافات المتباينة فيما بينها . والقول إن العقل اليوناني هو عقلانية أرسطية متفردة هو كالقول إن العقل الإسلامي أو العربي هو عقلانية اعتزالية أو رشدية متفردة أو هو عرفانية ضاربة في لا عقلانيتها . وكل ذلك باطل ، لأن ههنا وهنالك أشكالاً ونماذج معرفية أو أنطولوجية من الخطاب أو من (العقل) أو من الوجود . ومَثَل المركب والمجاز عبَّر عن واحد من هذه النماذج المعرفية والأنطولوجية والأخلاقية الرئيسة للغة المشتركة بين ثقافتين ليس بينهما توافق كامل مثلما أنه ليس بينهما تباين أو تعارض تام .

أما السؤال فيظل برغم كل شيء سؤالاً «أكاديمياً» من النمط الكلاسيكي جداً : هل التوافق بين الرؤية اليونانية وبين الرؤية العربية الإسلامية ، على ما يبين عنه مثل المركب والمجاز ، آتٍ من تأثير يوناني مباشر أم من شيء آخر؟

ليس ثمة أي قدر من الشك في أن المثَل عند الكندي ومن تابعه من

المتفلسفة الأخلاقيين قد صدر عن تأثير رواقيّ صريح . فهذا النص وغيره من (إنْخريديون) إبيكتاتوس قد نقل إلى اللغة العربية فأفاد منه الكندي وتابعوه في بناء القطاع الأخلاقي من منظوماتهم الفلسفية . بيد أن هذه الحقيقة لا تنطلق بدون قيد أو شرط في شأن المثل في صورته الدينية المبكرة ، أي تلك التي ترجع إلى عصر الرسول والصحابة أنفسهم ، إذ إن من الثابت أن هذا العصر المبكر لم يعرف في الجزيرة ، فيما نعلم حتى اليوم ، نصوصاً رواقية مكتوبة ، ومن الواضح تماماً أن الصور الدينية التي بين أيدينا لا يمكن أن يكون حالها مع نص إبيكتاتوس الأصلي كحال نص الكندي مع هذا النص . وقصارى ما يمكن الذهاب إليه في هذا الشأن هو أن تكون هذه الصور أصداء وصيغاً معدّلة لروايات تدخلت فيها الذاكرة الشعبية وجعلتها متفقة مع البيئة المحلية الجديدة ،أي أن تكون نتيجة «انتشار ضمني» لأشتات صور وعناصر قديمة . وعلى هذا النحو نستطيع مثلاً أن نفهم معنى استبدال المفازة أو البادية بالبحر ، والجبل بالمرفأ ، والراحلة بالمركب ، والنبي بالربان ، وهكذا . أما اللجوء إلى الحلم أو المنام فقد يكون أسلوباً لإضفاء طابع «المقدس» على مادة يراد لها أن تكون ذات دلالة خاصة وذات إلزام من نوع فريد ، دون أن تكون في الوقت ذاته وحياً من الوحي . إن هذا الوجه من النظر يعني أنه ليس ثمة ما يحول دون الظن أن هذه الصور المختلفة للمثَل لها أصول سابقة على العصر النبوي في الثقافات القديمة المجاورة التي نعلم حق العلم أن الثقافة اليونانية والهلّنستية كانت أحد مصادرها الرئيسة ، وأن انتشارها «الضمني» ـ أي السماعي والثقافي غير المسجل أو الموثق ـ بوسائل الانتقال المتداولة آنذاك ، من القرن الرابع إلى القرن السابع الميلادي ، وعبر المراكز والمدن والأديرة التي كانت موئلاً للثقافات القديمة ، قد أدى بها إلى أن تدرك الأوساطَ العربية في شمال الجزيرة ، فوجدت أذناً صاغية من الإسلام نفسه الذي دمجها في رؤاه مثلما دمج عناصر مختلفة سابقة أقرّها وأخذ بها وضعاً أو توقيفاً أو

اعتباراً من الاعتبار . وليس ينبغي أن يفهم من هذا ما يمكن أن يتجه إليه بادىء الظن في مثل هذه الأحوال أن الوحي ليس وحياً وأن الرسول ﷺ بخاصة والصحابة يستقون مادة علمهم عن سابقيهم ، أو غير ذلك من وجوه النظر الوضعي الخالص ، وإنما ينبغي أن يفهم منه أن استخدام أو استلهام العناصر التخييلية والتمثيلية التاريخية وتوظيفها في «الدرس» أو غيره لا ينبغي أن يكون أمراً منكراً حين يتعلق الأمر بقضايا ليست ، مادياً ، من مادة الوحي المنزل . ومع ذلك فإن علينا أن نقرّ بأن هذا الوجه من الفهم هو وجه من الافتراض الظني الذي يمكن أن يكون قوياً ولكنه ليس من اليسير التحقق من صدقه النهائي في ضوء الأحوال الحاضرة لمعرفتنا المتعلقة بالعصر الأول للإسلام وبالحقب القريبة السابقة عليه . وإذا كانت السبل والأسباب التي تسمح بتفسير الظاهرة باللجوء إلى منهج المؤثر والأثر متقطعة لا توصل إلى نتائج قاطعة فإنه لا يتبقى لنا من توجه في التفسير إلا أن نذهب ، في أمر التواتر في الأفكار والنماذج والأشكال المعرفية والأمثال في الحضارات المتباينة ، إلى نظرية في التعليل ترد التواتر والتشابه إلى واقعة الاستجابات المتجانسة لأحوال من التطور متقاربة تفرضها استعدادات روحية وعقلية متشابهة أو متقاربة . إن مثل هذه النظرية تصلح أيضاً لتعليل ورود الرؤية المشتركة التي يعبّر عنها «مثل» المركب والمجاز في الثقافتين اليونانية والعربية الإسلامية . وسواء أصدق الافتراض الأول الذي يجعل من هذا المثل عند العرب صدى لعناصر تمثيلية في مخيال ثقافي تاريخي ضمني أو صريح يُبعث من جديد ، أم استقامت النظرية الثانية التي تجعل من هذا التواتر مجرد استجابة متماثلة أو متطابقة لحالة من التطور مقاربة تفرضها استعدادات متشابهة ، فإن ثمة حقيقة لا مفر من التسليم بها ، وهي أن النسب الطبيعي بين العقل العربي الإسلامي وبين العقل اليوناني الكلاسيكي هو ، برغم كل عناصر الاختلاف وأشكال التباين ، نسب لا تخطئه العين ولا يكذبه الفؤاد .

الهوامش

١) F. Jadaane, L'influence du stoïcisme sur la pensée Musulmane, Paris, 1968, pp. 177-237.

٢) رسائل فلسفية (للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي) ، حققها وقدم لها الدكتور عبد الرحمن بدوي ، بنغازي ١٣٩٣ هـ/ ١٩٧٣م ، ص ٦ ـ٣٢ . .

٣) Epictète, Manuel, in Les Stoïciens, Bilbiothèque de la Pleiade, Gallimard, Paris, 1962, PP-1113-1114.

٤) Platon, Phédon, 85d., Lois, VII, 803b, Critias, logc. Aristote, De an., II, I, 413 a 8-9, Plotin, Enn-I,I,3; Iv, 3, 21. Ciceron, De nat. deor., II, 34, 87. Sextus Empir., Adu. phys., I, 27. Théophile d'Antioche, Ad. Autol., I, 5. Clément d'Alexandrie, Protrept., X, 100,4,etc.

٥) رسائل فلسفية : في الحيلة لدفع الأحزان ، ص ٢٣ـ٢٧ .

٦) رسائل فلسفية : ص ٢٧ـ٢٨ .

٧) عبد الله بن المبارك : كتاب الزهد ، حققه وعلق عليه الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ص ١٧٥ـ١٧٦ .

٨) عبد الله بن المبارك : كتاب الزهد ، ص ١٧٦ـ١٧٧ .

٩) أحمد بن حنبل : المسند ، شرحه ووضع فهارسه أحمد محمد شاكر ، ط ٢ ، دار المعارف بمصر ، ١٣٦٨/١٩٤٨ ، ج ٤ : ١٢٩ (٢٤٠٢) .

القسم الثالث

مراكب الحداثة

نَظَرٌ في التُّراث

يدور القول في النظر الآتي على ثلاثة وجوه :

الأول : في حدود التراث .

الثاني : في وظيفة التراث .

الثالث : في إبداع التراث .

(١)

حـــدود التـــراث

تشير جميع القرائن إلى أن قضية التراث ستظل أحد هواجسنا الرئيسة في السنوات القابلة من هذا القرن ، وإلى أنها ، إن لم توضع بعد ذلك وضعاً صحيحاً ، قد تصبح مصدر قلق مقيم وحيرة دائمة للأجيال التي ستتحدر من أصلابنا .

ومرد هذا الوضع إلى أمرين : أولهما أن التراث مشرع الأبواب على ماض مقدس ؛ ثانيهما أن التراث ملتحم بحاضر متخلف . ونحن ، قبل كل هذا وبعد كل هذا ، قد شكّلنا التراث تاريخياً وصاغ كياناتنا على هذا النحو أو ذاك ، فأصبحنا به أحراراً أو له عبيداً . وما من خطو كبير نريد أن نخطوه أو سياسة رئيسة نريد أن نخطها إلا ويفرضان علينا ، بقدر يسير أو بقدر غير يسير ، موقفاً من التراث ، أو في التراث ، صريحاً أو ضمنياً .

وللتراث ، عند العربي المعاصر ، علائق كبرى تضفي عليه لا الثراء فحسب وإنما أيضاً السلطة والقسر والقداسة .

العلاقة الأولى دينية ، الإسلام لحمتها . فما من تحديد للتراث بقادر

على أن يغفل عن الحضور الديني فيه . وقد يذهب كثير منا إلى الزعم ، بحق أو بغير حق ، إلى أن الوجه الحقيقي للتراث هو الإسلام نفسه ، الإسلام ومنجزاته ، وإلى أن إخراج هذا «الدين» من حظيرة التراث يعرّي التراث من كل قيمة حقيقية له . وبيّن أن هذه العلاقة الدينية تضفي على التراث ثوباً من القداسة بسيطاً معقداً في الآن نفسه .

العلاقة الثانية قومية ، العرب لحمتها ، هم الذين أنجزوا التراث وصاغوه وورّثوه . به كان لهم مكان تحت الشمس . وبه تحددت فرادتهم في التاريخ . وعليه معتمدهم حين يرتدون إلى كنه ذواتهم الصانعة . فهو الذي يمنحهم «الوعي» ، وهو الذي يخصهم بوضع ليس هو وضع «النوابت» على مسرح الملحمة البشرية . وبيّن أن هذه العلاقة تضفي هي أيضاً على التراث ثوباً من القداسة بسيطاً معقداً في الآن نفسه .

العلاقة الثالثة إنسانية ، لحمتها المخلوق البشري أو الصانع الإنساني . فالتراث العربي ، أو الإسلامي ، لا يتحدد بدلالته القومية أو الدينية الخالصة فحسب ، وإنما أيضاً بتأثيره في الإنسان إطلاقاً . ذلك أن الوضع الحديث ، بل والراهن أيضاً للإنسانية ، مدين بشكل أو بآخر للتدخل التاريخي العربي . وهذا التدخل لم يكن عسكرياً فقط وإنما كان أيضاً ، وقبل كل شيء ، تمدينياً أو تحضيرياً . وبهذا المعنى ليس التراث العربي تراثاً عربياً فقط وإنما هو أيضاً تراث إنساني . والعلاقة به هي علاقة بتاريخ الإنسان في ذاته . والكرامة الخاصة التي للإنسان تضفي هي أيضاً بدورها طابع القداسة على التراث . والمسألة بسيطة معقدة في الآن نفسه .

تلك امتدادات ثلاثة للتراث : امتداد ديني في الأزل ، وامتداد قومي في التاريخ ، وامتداد إنساني في الكوني المباشر . وكل واحد من هذه الامتدادات يمثل في ذاته التزاماً محدداً : التزاماً بالحقيقة ، والتزاماً بالأمة ، والتزاماً بالإنسان . وقضية التراث مدعوة إلى أن تتحدد في ضوء هذه الامتدادات وما يلزم عنها .

لكن للمسألة وجهاً آخر، عيانياً. فقضية التراث لا تتحرك في المطلق، بإطلاق، ولكنها تتحرك في الآنيّ المشخص قبل كل شيء. والآنيّ المشخص هنا هو «السياسي»، وحين نقول «السياسي» فإننا نعني بالضرورة «الاجتماعي». وحين نطلق هذه وتلك لا بد من أن نردفهما بثالثة هي «الإيديولوجي». وهذا المفهوم الأخير يكاد يستجمع كل شيء، بحيث يصح القول إن المشكلة المباشرة للتراث هي مشكلة إيديولوجية مشرعة الأبواب على الجهود التي تبذل من أجل تجاوز حاضر التخلف في جميع القطاعات وعلى جميع المستويات بغية إدراك عالم عربي مطلق من إسار الوهم والقهر والعقم.

غير أن الدخول في دائرة «الإيديولوجي» معادل للخروج من دائرة «العلم» ومن دائرة «المطلق»، ومن دائرة «الوفاق» و«الاتفاق». ومعه تغدو قضية التراث عصية على الحل يمتنع تماماً الخروج من معادلتها بما يمكن أن يكون ذا جدوى. فنحن إما سلفيون تقليديون، وإما راديكاليون ثوريون، وإما تركيبيون انتقائيون. وكل هذه مواقف قبلية موضوعة وضعاً يمكن أن يطول الجدل عندها جميعاً ويتشعب دون أن ننتهي إلى مقام أو مستقر. وليس ينبغي علينا في الحقيقة أن نأمل صيغة مطلقة للقضية، صيغة لا يختلف في أمرها اثنان. ولكن الذي ينبغي علينا هو أن نستجيب في كل الأحوال إلى أمرَيْن اثنين لا ثالث لهما: أولهما أن نضع الأمور في مكانها الطبيعي؛ ثانيهما أن نلتزم بواقعية عملية ممكنة. ووضع الأمور في مكانها الطبيعي يسمح لنا بأن نعيد تقييم العلائق الثلاث. أما الالتزام بالواقعية العملية فيفرض علينا صيغة ما يمكن الإبقاء عليه من عناصر تلك العلائق، أو هو الذي يفرز ما يمكن أن يصمد في الزمان، أو هو الذي يحدد الدلالة الوظيفية النهائية للتراث.

ومهمتنا الحقيقية في الواقع ليست هي «إحياء» التراث وبعثه بكامل

سحنته وهيئته طلباً لأن يكون محركنا المركزي أو المحوري - فهذا تنكّر لفرادتنا الذاتية الراهنة ولقدرتنا الثابتة على إنجاز أعمال أو أفعال تحضيرية جديدة - ، كما أنها ليست في انتقاء عناصر منه ، هنا وهناك ، من أجل تقمصها من جديد - فهذا أمر مصطنع - ولا في استلهام وجوه منه تروق لنا وتحلو في أعيننا في هذا الزمن أو ذاك . وإنما مهمتنا الرئيسة هي أن نضع التراث في موضعه الطبيعي ، لا أكثر ولا أقل . ونحن لو فعلنا ذلك لتهاوت من أمامنا جدران الوهم الكثيفة ولتحررت عقولنا من هواجس وأغاليط لا يكاد يحصر عددها ، ولبانت أمامنا بوضوح أكبر طبيعة العلائق المقدسة التي للتراث ، فضلاً عن حقيقة التراث نفسه .

وأول مهمة تلقانا ، في هذه الطريق ، هي من غير شك مهمة تحديد التراث وبيان حدوده وعناصره . ذلك أن مفهوم التراث يبدو في فكرنا العربي المعاصر ، واحداً من أكثر المفاهيم تجريداً وإثارة للبس والإيهام . فنحن لا نستخدم التراث استخداماً واحداً ، وبالمعنى نفسه دوماً ، وإنما نستخدمه على أنحاء متعددة متفاوتة في الدقة والوضوح . فهو تارة «الماضي» بكل بساطة . وتارة العقيدة الدينية نفسها . وتارة الإسلام برمته ، عقيدته وحضارته . وتارة «التاريخ» بكل أبعاده ووجوهه . . . ومنا من يتكلم اليوم على «موقف تراثي» ، أو على «موقف لا تراثي» ، وعمن يؤمن بالتراث ، وعمن لا يؤمن بالتراث ، ويرتّب على هذا الموقف أو ذاك جملة من الأحكام القيمية التي قد يتولد عنها مواقف اجتماعية أو سياسية غير حيادية .

وتحديد التراث وبيان معناه ومضمونه لا يعني فقط تقديم تعريف عام أو خاص له ولعناصره ، وإنما يعني أيضاً تحديد العلاقة بين التراث وبين «الحقيقة» ، وبين التراث وبين «الواقع» : هل التراث موطن للحقيقة أو للحقائق الثابتة؟ أم أنه ليس لنا أن ننشد شيئاً من هذا في التراث لأن

حقائق الأمس ليست بالضرورة حقائق اليوم أو الغد! وهل عناصر التراث تتسم بالدخول في دائرة المطلق أم أنها ليست إلا تجليات سوسيو - تاريخية؟ وما الذي تعنيه في الحقيقة فكرة التركيب بين الأصالة والمعاصرة التي ترددها كل شفة ويدور بها كل لسان! وهل التركيب هذا حالة طبيعية أم أنه ليس إلا عرضاً «فصامياً» ، هو ممكن نظرياً لكنه ممتنع عملياً؟ تلك أسئلة كثيرة بعضها رئيس وبعضها فرع ، لكنها جميعاً تمثل الوجوه المشكلة في قضية التراث ، وهي مما يتطلب النظر والحسم .

والحقيقة أن الإجابة المرضية ليست هي التي تُرضي جمود السلفيين ، ولا هي تلك التي تستجيب لصراخ الثوريين أو العصريين ، ولا هي التي ترى في التأليف أو التلفيق المصطنع خروجاً من المأزق وتحقيقاً للمصالحة المفقودة ، وإنما هي تلك التي تتجسد فيها كينونة إنسانية «طبيعية» فاعلة لا تعمّل فيها ولا تحكم ، ولا قسر فيها ولا فصام . والإجابة المرضية ليست هي التي تريد أن تلوي عنق التراث وتلفه بمصنوعات الفكر والعمل المعاصرين لتخرج به هذا المخرج «المختار» أو ذاك . كما أنها ليست تلك التي تحيط هذا العنق بطوق يثبته مرة واحدة وإلى الأبد . وإنما هي تلك التي تتعامل مع التراث باعتباره ظاهرة «طبيعية» ممتدة في التاريخ ، ذات عناصر تاريخية تتشكل وتُشكِّل ، تسكن وتتحرك ، تسقط منها في طريق التاريخ أشياء ، و«تبقى» أشياء .

ما هو التراث؟ ما هي حدوده؟ ما هو مضمونه؟ من البداهة الساذجة أن نردد مع الآخرين : التراث هو كل ما ورثناه تاريخياً . والمورِّث هو بطبيعة الحال الآباء والأجداد والأصول ، وبكلمة مجردة الأمة التي نحن امتداد طبيعي لها . بيد أن هذا التحديد عام لا يكفي للإبانة عن موضوعه . وقد تكون درجة التجريد أكبر إن نحن اخترنا استخدام لغة «الفينومينولوجيا» وقلنا مثلاً إنه وعي التاريخ وحضوره الشعوري في الكيان الفردي أو

الجمعي . لكن تحديداً من هذا النمط ليس إلا نتيجة من نتائج إدراك التراث وتقمصه ، وهو يقصر عن تعريفنا بطبيعة التراث . وللخروج من هذا المأزق ذي الحدين ، حد البساطة وحد التجريد ، لا بد من اللجوء إلى تعريف بالرسم ، كما يقول المناطقة ، لا إلى تعريف بالماهية . وهذا يعني أن علينا أن نجري عملية «إحصاء» شامل لمادة التراث وعناصره ، أي لكل ما ينضوي تحت مفهوم التراث . بيد أن عملية كهذه لا بد أن يسبقها اتفاق ثابت حول قضية أساسية تتصل بطبيعة «المورِّث» أو «صانع التراث» ، بحيث يمثل هذا الاتفاق «مواضعة» مبدئية . وهذه المواضعة تتمثل في ضرورة تأكيد القول إن التراث هو في كل الأحوال عمل أو انجاز إنساني خالص . فنحن لا نستطيع أن نتكلم على «التراث» إلا حين نكون بصدد مبدَعات إنسانية ، الإنسان فيها هو الصانع وهو السيد وهو المتمثل وهو المورّث للآتي من بعده . بتعبير آخر : لا تراث إلا ما هو عرضي إنساني ، زماني ، ولا مُوَرِّث إلا ويكون عرضياً ، إنسانياً ، زمانياً . وهذا يعني أنه لا مدخل ذاتياً للأمور الإلهية في دائرة التراث . فالله ليس منجزاً لتراث أو صانعاً له وهو ليس مورّثاً لمنجزات تراثية ، كما أن الإنسان «لم يرث» عن الله شيئاً ، إن جاز لنا أن نستخدم مثل هذا التعبير المستنكر ابتداء . وعملية «الاستخلاف في الأرض» القرآنية هي شيء مختلف تماماً عن هذا الذي يدور كلامنا عليه هنا . فالتراث إذن هو بطبيعته عمل إنساني خالص أو هو حالة هي للإنسان بطبعه ـ كما يحلو لابن خلدون أن يعبر ـ أو أنه حالة للإنسان من حيث هو إنسان عالم ، صانع ، فاعل : عالم بما يكشف عنه من معرفة وعلم وحقائق ونظم معرفية ، صانع لما هو أداة مؤثرة في الأشياء والطبيعة أي لما هو مفيد ذو جدوى ، فاعل لأفاعيل ومسالك توصف بالخير أو بالشر ، بالحسن أو بالقبح ، أو لمصنوعات ممتعة أو جميلة استطيقياً . بعبارة أخرى العلم والتقنية والقيم الخلقية والجمالية هي الوجوه

الإنسانية للتراث ، وهي العناصر العامة الرئيسة التي يورثها الإنسان للإنسان ، في المكان وفي الزمان .

فإذا كان التراث هو هذا فإنه يصبح أمراً غير مثير للجدل القول إن التراث الذي نتكلم عليه نحن ـ في دائرة العربية أو الإسلام أو الاثنين كليهما ـ يشتمل في نهاية التحليل على العناصر التالية : العلوم والمصنوعات والقيم .

ولسنا في حاجة ههنا إلى كبير تفصيل في هذه العناصر . والأمر فضلاً عن ذلك غير عسير . لأننا نعرف معرفة جيدة ، أولاً ، ما هي العلوم التي يشتمل عليها تراثنا ، وما هي مصادر هذه العلوم وأصولها ، وما هي مضامينها ، وما هي ظروف نشأتها ونجومها وتطورها . ونحن نعلم ، ثانياً ، ما هي الصناعات والمصنوعات والحرف التي ظهرت في الإسلام ، وما درجة التطور الذي أصابها تاريخياً ، وما درجة إسهام هذا الشعب أو ذاك أو هذه الطبقة أو تلك في قيامها أو إنعاشها أو تقدمها أو تقهقرها . ونعلم ، ثالثاً ، القيم العامة والعادات الخاصة ونظم المعيشة التي سادت الحياة في المجتمعات العربية والإسلامية في هذا العصر أو ذاك من عصور الازدهار أو الأفول . ونحن نستطيع أن نميز بين العلوم الأصيلة وبين العلوم الدخيلة ، كما نستطيع أن نتابع شروط ظهورها وتطورها ومآلها التاريخي . وسواء أكانت هذه العلوم علوماً ترجع في وجودها إلى الظاهرة الإسلامية نفسها ـ أي علوماً دينية ـ أم علوماً طبيعية هي من مبتدعات الإنسان بطبعه ، فإننا في كل الأحوال ، واثقون من القول إنها جميعاً علوم عارضة ، حادثة ، زمنية . يستوي في ذلك الشعر والنثر ، وعلوم اللغة جميعاً ، وعلوم القرآن والحديث ، والتفسير ، والفقه وأصوله ، وعلم الكلام والتصوف ، والفلسفة وعلوم الطبيعة والطب والفلك والحساب والهيئة ، وعلوم التنجيم والسحر والطلسمات والنارنجيات . . وكل تلك العلوم «الطبيعية» أو «الطَّبْعية» التي

حصرها ابن خلدون أو التهانوي أو طاش كبرى زاده ، والتي نجد لها تأريخاً كاملاً أو شبه كامل ، موثقاً أو شبه موثق ، في أعمال المتخصصين «الأكاديميين» . وتستوي في ذلك كذلك أنماط المعيشة وأساليبها والقيم الأخلاقية والجمالية . فكل هذه وتلك ليست إلا حالات أو منجزات «تاريخية» بكل ما تحمل هذه الكلمة من مدلول : لها أصول ، وشروط ، وظروف وملابسات ، سياسية أو اجتماعية أو قانونية أو اقتصادية . . أو غير ذلك . ونحن نستطيع أن نكشف عن الاعتبارات «الإيبستيمولوجية» أو الثقافية التي تتحكم في تلابيبها وتأخذ بنواصيها . وهذا ، اليوم ، أمر بيّن تماماً .

ما معنى هذا كله؟ معناه أن تحديد التراث على هذا النحو يفضي إلى القول إن العلاقة بين «التراث» وبين «المقدس» علاقة مصطنعة تماماً . لكن لا بد أن ثمة سبباً أو علة لدخول «المقدس» في التراث . بكل تأكيد . وهذه العلة آتية ، لا شك ، من توهم دخول القرآن نفسه والسنة النبوية نفسها في التراث باعتبار أنهما ، بحسب هذا التوهم ، عنصران مكوِّنان من عناصر التراث . وهذا الدخول المتوهم هو الذي أضفى على التراث طابع «المقدس» . ومن المؤكد أيضاً أن «علوم القرآن» و«علوم الحديث» وعلم «أصول الدين» والفقه وأصوله ـ أي العلوم الدينية ـ قد عززت هذه الشبهة أو هذا الوهم . لكن الحقيقة هي أن هذا التوهم هو مجرد وهم ، لأن القرآن ليس هو علوم القرآن ، ولأن علم أصول الدين أو الفقه ليست هي الدين نفسه . فهذه العلوم جميعاً لا استثناء لواحد منها ـ هي «كلام» تاريخي على الدين وعلى الوحي . وهي بهذا الاعتبار تاريخية إنسانية . أما الوحي نفسه فهو الإلهي وهو المجاوز للتاريخ . تلك العلوم تراث ، أما الوحي فليس بتراث . وبهذا ندفع الوهم والإيهام . غير أن من الحق أيضاً القول إن دخول «اللغة العربية» نفسها ـ وهي لغة القرآن ـ في دائرة التراث قد أضفى بدوره

طابعاً مقدساً على التراث . وقد عزز هذا الطابع ارتباط اللغة بمسألة الهوية القومية وإعادة تحديد الوجود التاريخي للأمة العربية وبيان فرادتها وكينونتها المتميزة . غير أنه لم يكن من الضروري ، لهذا الغرض ، إضفاء أي طابع غير عادي على اللغة العربية ومحمولاتها الثقافية ، والنظر إليها باعتبارها امتداداً للملأ الأعلى أو للتجربة الرحمانية مثلاً . ذلك أن اللغة الوحيدة التي لها هذا الامتداد هي «لغة الوحي» أو «كلام الله» نفسه . أما الكلام «الآخر» فيجري عليه ما يجري على أية ظاهرة طبيعية خاضعة للتبدل والتغير والتطوير . ولا ينبغي لمنطق كهذا أن يقلل من شأن اللغة نفسها أو من شأن محمولاتها الثقافية . إن النتيجة الوحيدة التي تترتب على نظر كهذا هي اعتبار التراث إنجازاً تاريخياً لا يلزم عنه أي إخلال بالمستوى القيمي الطبيعي للغة نفسها ولدلالتها ، كما لا يلزم عنه أي إخلال بالدور المنوط باللغة في عملية الإحياء القومي ، لأن دور اللغة في هذه العملية ليس غاية في ذاته وإنما اللغة أداة ، من بين أدوات أخرى ، تقيم البنيان وتحدد الملامح .

هذان الأصلان : الدين وعلومه من جهة أولى ، واللغة من جهة ثانية ، هما اللذان ترتب على دمجهما بالتراث ، من غير تمييز ، إثارة شبهة القداسة في التراث . لكن إخراج الدين ـ أي القرآن والسنة نفسيهما ـ من دائرة التراث ، والتمييز بين الدين وعلومه وبين لغة الوحي واللغة الأخرى ، من شأنهما أن يردا الأمور إلى نصابها . ذلك أن العلوم الأخرى والتقنيات والقيم لا تثير أي إشكال خاص . إذ لا مفر من الاعتراف بأنها مُبْدَعات إنسانية مرتبطة بشروط زمنية مشخصة يستطيع البحث الأكاديمي الرصين تحديدها وبيان طبيعتها والكشف عن قوانين ظهورها وتطورها وعن علل ومسوغات نجومها وأفولها في التاريخ ، وبكلمة يستطيع أن يكشف عن الحدود الزمنية لها .

فإذا كان التراث ، على هذا النحو ، ليس إلا إنجازاً إنسانياً له شروطه الأيبستيمولوجية والاجتماعية ـ الثقافية ـ التاريخية . . وإذا كان التراث ، بالمعنى الذي مر ، عارياً في ذاته ولذاته عن أية مسحة تدخله في دائرة المطلق غير الطبيعي أو المفارق للطبيعة ، فهل يلزم عن ذلك أن يكون موقفنا الطبيعي منه هو الهجر الجميل أو غير الجميل ، أو أن نقف عند حدود الشكر لصانعيه ومورّثيه؟ أم أن ثمة بدائل أخرى للقضية يمكن أن يقع الاختيار عليها أو على بعضها؟ إن المسألة جليلة ، وهي تثير قضية رئيسة كبرى هي قضية «وظيفة التراث» . فما هي هذه الوظيفة إن كان ثمة للتراث وظيفة؟

(٢)
وظيفــــة التــــراث

يقتضي النظر في وظيفة التراث الإلماع ، بادِىء ذي بدء ، إلى زاويتين للنظر هما طرفان متباعدان مترافعان : الأولى تعبِّر عن سلفية مطلقة والثانية تعبّر عن ليبرالية لا تعرف حداً . الأولى تريد أن تقول إن حضارة متكاملة قد تشكلت وآتت ثمارها ، هي الحضارة العربية الإسلامية ، وإن هذه الحضارة ، بمضمونها التراثي ، ليست مجرد إنجازات عادية عارضة ـ برغم ما فيها من عارض ـ وإنما هي في صميمها «روح» ونمط في التفكير والفعل والعيش ، قد أثبتت ، بلا نزاع ، جدارتها ، وأنها خير حضارة أبدعها الإنسان ، وأن أي قصد لاستبدال حضارة أخرى بهذه الحضارة لا يمكن أن يعبر إلا عن إرادة بتراء . وقد تضيف ، لتعزيز هذه النظرة ، القول إن الإنسان في الحضارات الأخرى ـ وحتى في الحديثة المتقدمة منها ـ لم يلق إلا الشقاء والبؤس والطرق التي لا تؤدي إلى شيء . أما في تلك الحضارة فقد بلغ من السعادة حظاً لا مزيد عليه في هذه الحياة الدنيا .

والثانية تذهب إلى القول إن طاقات الإنسان الخلاّقة قد عُطلت في

التراث السالف وفي «التقليد» ، وإن الإنسان لم ينته أمره عند الحدود التي انتهى إليها في العصور التي مضت والحقب التي دَرَستْ ، وأن من الضروري ، ومن الممكن ، تفجير هذه الطاقات بعملية تجاوز كامل للماضي وبناء جديد للإنسان بتحريره من قيود القديم والتقليد وإطلاق قدراته الكامنة المبدعة كي يتسنى له تحقيق ما ينتظر منه مما لم يخطر في بال القدماء ولا في بال أحد .

وتقابلٌ جذري من هذا النمط يفرض منذ الآن تدخلاً نقدياً ، هو ، في كل الأحوال ، أمر لا بد منه . فالحقيقة أن السلفية الواثقة والليبرالية الوثوقية تفتئتان كلتاهما على الوضع التاريخي للوجود الإنساني . إذ ما من شك في أن «تثبيت» هذا الوجود عند حقبة تاريخية ناجزة هو إفقار حقيقي له ، تماماً مثلما أن اقتطاعه من تاريخه هو أيضاً ، وبالقدر نفسه ، إفقار له وبتر . ومن وجه أول إذا حق لنا أن نتكلم على «حقائق أزلية» تعلو على التاريخ وتفارقه ، فإنه لا يحق لنا أن نتكلم على أنحاء لوجود الإنسان تعلو هي أيضاً على هذا التاريخ وتفارقه . ومن وجه آخر إذا تقرر الاعتراف بأن الإنسان هو فعلاً طاقات كامنة مبدعة على الدوام ، فإنه لا يحق ، لذلك ، القول إن الإبداع هو أمر يمكن تجريده من زمانه التاريخي وسلخه عنه . ولهذا السبب ، ولذاك السبب ، كانت السلفية التقليدية مفرّطة وكان نقيضها ، الليبرالية التقليدية ، مُفْرِطاً .

أما عملياً ، فقد سوغ ترافع هذين الموقفين الجذريين ابتداع أنماط من النظر ، في هذه السنوات الأخيرة التي شهدت فورة مشكلة التراث . وقد ساد جل الفهوم في المسألة النظر في قضية التراث في ضوء الحاضر أو أغراض الحاضر ومتطلباته . وعند هذا الوجه من المسألة أمكن تبين ثلاثة مواقف رئيسة : إحياء التراث ، واستلهام التراث ، وإعادة قراءة التراث ؛ كل واحد منها يمثل نمطاً خاصاً في التعامل مع التراث ويثير جملة من القضايا والمسائل .

١ - إحياء التراث :

وإحياء التراث هو في الحقيقة صورة من صور تجسيد الفهم السلفي للتراث . وهو يعني أن معرفتنا بوجودنا التاريخي ـ الثقافي هي معرفة غير مكتملة ، وأن بعث وجوه التراث المختلفة ، من مخطوطات ووثائق ونصوص ومبدعات فنية أو صنعية أو أثرية أو أدبية أو علمية ، من شأنه أن يوضح ويجلّي صورتنا التاريخية وأن يساعدنا على تجسيدها في حياتنا الراهنة . وذلك يكون بـ «تَثَقّف» هذا التراث وتتميم وجودنا به ، أي بتحويله إلى جوهر ثقافتنا وبنيتها الصميمية . بيد أن عملية التثقف هذه ، برغم جهود الإحياء العظيمة التي بذلت ، قد ظلت فقيرة للغاية . فالأكاديميون المحترفون من قراء النصوص ومحققيها ينكبون على إخراج النصوص والوثائق بلا كلل ، بيد أن الذين يمكن أن يفيدوا مما يخرج لا يدرون ماذا يختارون وماذا يدعون . لأن الأكاديميين لا يبينون لهم السبيل إلى ذلك . فهم يتعاملون مع مادة التراث على المستوى التقني الخالص ويبدو أنهم لا يعتبرون أن لهم مهمة أخرى غير إخراج الوثائق على نحو يسلم من سهام النقد الجارحة التي يمكن أن يوجهها إلى عملهم النقاد ، الهواة أو المحترفون . ولعل لهذا الوضع سبباً آخر وجيهاً يعطيهم بعض الحق ويعذرهم ، وهو أنهم يشتغلون في «العلم» لا في «الثقافة» . وفي كل الأحوال تكون النتيجة الماثلة الغياب الصريح لحالة التثقف العام ، و«تعطيل التراث» . ومعنى ذلك أن عملية «الإحياء» ليست عملية إحياء وأن الغاية التي من أجلها يراد بعث التراث بعيدة عن التحقق . ومع ذلك فإن وسائل الاتصال الحديثة هي من التنوع والتعدد بحيث إننا نستطيع لو بذلنا الجهود المناسبة أن نوصل محتوى التراث الذي نبعثه إلى دوائر أوسع بكثير من دوائر الأكاديميين وتلامذتهم التي تكاد تكون مغلقة .

وعوداً إلى أصل القضية لا بد من القول إن المقصود ليس أبداً النزول

عند رغبة عشاق التراث وإخراج جميع الوثائق والنصوص إلى دائرة الضوء والنور الساطع . لا شك أن حفظها جميعها من الضياع والتشتت هو أمر لا يجوز التخاذل عنده . لكن عملية الإحياء الحقيقية ، أي نقل التراث إلى حالة «التثقف» العام ، ينبغي أن يكون لها شأن آخر . وهذا الشأن يكمن على وجه التحديد بالقول إن معيار إحياء التراث الرئيس هو استكمال العلم بالتراث ، وإنه لا «يُبعث» إلا ما كان يضيف إلى علمنا بالتراث علماً جديداً ، وإنه لا «يُبعث» إلا ما كان مفيداً ذا جدوى ، وإن ما يبعث لا يبعث إلا من أجل أن يتحول إلى حالة تثقف عام . وبعد ذلك كله ليس لنا أن نتوهم إلا ما هو واقعي ، أي أن التراث «تاريخي» يعرفنا بصورة صانعيه وأحوالهم قبل أن يعرفنا بأي شيء آخر . ومن يظن أن التراث سيقدم له مفتاح جميع الأبواب المغلقة هو بكل تأكيد إنسان حالم . لكن من المؤكد أنه سيكون هناك «تراث حي» يتبلور بعملية التثقف ويمكن إدماجه في منظومة الحاضر وعيشه على نحو غير قسري . وهذا يلزم بإعادة تأكيد ما سبق أن تقرر وهو أنه لا مفر من تحويل التراث الذي يعكف الأكاديميون والمختصون على إخراجه إلى «ثقافة» معيشة ، أي أنه لا بد من إخراج التراث من «حلقات الصفوة» والانتقال إلى المرحلة الأهم ، مرحلة التثقف التراثي العام .

٢ - استلهام التراث :

لا شك أن أقوى الأطروحات التراثية المتداولة الآن هي تلك التي يذهب أصحابها إلى أن الموقف من التراث ينبغي أن يؤسس على الجمع بين ما يسمى من جهة أولى «التراث» وبين ما يسمى من جهة ثانية «المعاصرة» . وهذا يعني أن نستلهم من التراث مواقف أو أفكاراً أو قيماً ندمجها في أحوالنا الراهنة التي أسهم العالم الحديث في تشكيلها إسهاماً

حاسماً . وذلك يكون بأن ننتقي من التراث جملة المواقف والمفاهيم التي تصلح لأن تسهم في تدبير حياتنا وأمورنا ونجعلها نمطاً سلوكياً أو ذهنياً لنا في تفكيرنا وفي فعلنا . فنحن ، على سبيل المثال ، نستلهم ، لحياتنا ، من التراث ، موقف العقلانية الذي ساد مع المعتزلة والمتفلسفة المسلمين ، أو مفهوم العدالة التي جسدها بعض الخلفاء ، أو جملة الفضائل الخلقية التي صاغها فلاسفة الأخلاق وبعض المتصوفة ، أو قيمة الحرية التي تعلقت بها بعض الحركات الثائرة على استبداد بعض العصور والأنظمة ، أو قيمة الديموقراطية التي تمثلت في (الشورى) الإسلامية ، أو المساواة التي أقرها الدين وانعكست في سياسة هذا الحاكم أو ذاك . . إلخ . فهذه كلها مبادىء مركزية في التراث العربي الإسلامي ، نحن نأخذ بها في حياتنا الراهنة ، فنعبر بهذا الأخذ عن استمرار التراث فينا وعن تعلقنا بهذا التراث وإشراكه مباشرة في تشكيل حياتنا الراهنة وصوغ وجودنا الحالي والقابل . وليس يخفى على أحد أن قيم العقلانية والحرية والشورى والمساواة ، أي العقل والثورة والديموقراطية والعدالة ، هي القيم التي كان لها وما يزال لها الرواج الأكبر عند مستلهمي التراث ، وهي ، حقيقةً ، قيم هذا العصر . وبحسب منطق «الاستلهام» نحن حين ندعو إلى قيم العقل والثورة والديموقراطية والعدالة فإننا لا نفعل شيئاً أكثر من بعث قيم تراثية خالدة . وهذا ، صورياً ، صحيح . بيد أنه في حقيقة الأمر ليس كذلك . فالواقع أن علمية «الاستلهام» ليست إلا عملية «تسويغ» لقيم الحاضر ، بإسقاط غطاء تراثي عليها . والذي يحدث عملياً أن الحاضر هو الذي يفرض قيمه ويُلزم بها . بتعبير آخر نحن لا نأخذ بقيمة ما إلا لأن الشروط المباشرة المشخصة هي التي تلزمنا في صميم وجودنا بالأخذ بها وبتبنيها والعيش وفقاً لها . صحيح أننا نبدع أحياناً القيم لكن هذه القيم تتداعى إن لم تجد استجابة على أرض الواقع ، أو أنها تظل تدور في قالب من

المثالية الجوفاء . والواقع أننا مثلاً لا نؤمن بالحرية لأن (الخوارج) آمنوا بها وجسدوها ، وإنما لأن نظام الاستبداد الذي نرزح تحت وطأته على نحو مباشر هو الذي يولد فينا الحاجة إلى الحرية والعمل من أجل تحقيقها . ونحن لا نؤمن بالعقلانية لأن (المعتزلة وابن رشد) كانوا عقلانيين أو لأن العقلانية شيء جميل ، ولكن لأن أوضاع الفوضى والوهم والخرافة والعقم التي تلفنا على نحو مباشر تفرض علينا ، للخلاص ، نمطاً عقلانياً في الإدراك والسلوك . ونحن لا نؤمن بالمساواة أو بالعدل أو بأية قيمة أخرى مشابهة إلا لأن معطيات الوجود المباشرة تفرض ذلك وتلزم به . أما حضور هذه القيم في التاريخ فلا يعني شيئاً لحياتنا «هنا . . الآن . .» ، دليل ذلك أننا لا نلقى بالاً إلى القيم والمفاهيم التي نجمت في التراث مما ليس له رجع في حياتنا أو صدى مباشر مشخص . وفضلاً عن ذلك فإن ظهور هذه القيم نفسها في التاريخ هو في حد ذاته «تاريخي» ، أي أنه مرهون بشروط يمكن للبحث المدقق الكشف عنها وبيان حدودها . وعلى سبيل المثال : ما الذي حدا بالمعتزلة لأن يكونوا عقلانيين؟ إننا بكل تأكيد لا نستطيع أن نزعم أن عقلانيتهم كانت مجرد «اختيار» رائع مطلق من أي قيد ، إذ الحقيقة أن عقلانيتهم لم تكن إلا نتيجة لتعاظم النزعة الغنوصية في القرن الثاني الهجري ، ولأن الدفاع عن الإسلام بالأدلة النقلية لم يعد أمراً ممكناً ، ولأن الجدل مع المخالفين بات يفرض أرضاً مشتركة يجري عليها جدل متكافىء ـ ولم تكن تلك الأرض إلا أرض العقل ـ ولأن المخالفين قد أخذوا يتسلحون بالأدوات الطبيعية ، وبخاصة اليونانية ، من أجل توجيه النقد الهادم إلى عقائد الإسلام المركزية . . فاقتضى ذلك كله ـ والوضع معقد ، كما هو بيّن ـ لجوء المثقفين المسلمين آنذاك ، وهم المعتزلة بخاصة ، إلى سلاح العقلانية . ولكن حين تبدلت الظروف وساءت الأحوال السياسية والاجتماعية والاقتصادية في العالم الإسلامي تحول الباحثون

التي تولد نقيضها ، وأن الثورة لن تحدث أبداً إن لم تدع الظروف المشخصة المباشرة إلى قيامها ، فليس مطلوباً من التراث أن يحدث الثورة ولا هو أصلاً قائم على أساس أنه «مشروع ثورة» أو أنه يمكن أن يتحول إلى مشروع من هذا النوع . ذلك أنه محيط واسع تتلاطم فيه الأمواج ، يقبل بعض وجوهه التوجه في مسار الثورة مثلما يقبل بعضها الآخر التوجه في المسار المعاكس تماماً . والقراءة التي تستطيع أن تكشف لنا عن الشروط الاجتماعية الثقافية والأيبستيمولوجية الخاصة بالتراث هي القراءة التي يمكن أن تحمل إلينا فائدة حقيقية . لا شك في أن القراءات المؤسسة على المناهج الإنسانية المعاصرة والفلسفات الراهنة هي قراءات طريفة ، برغم ما تثير من قضايا ومشاكل جدلية يصعب البت فيها نهائياً . وهي قراءات قد ترضي شغف المثقفين وإعجابهم ، لكنها ستكون بكل تأكيد عاجزة عن صياغة لكل جوانب التراث ، ولن يكون من اليسير عليها تحقيق حالة «تثقف» اجتماعي شامل بهذا التراث الذي لا حدود له ولا تخوم ، والذي يشتمل على مادة واسعة لا غناء فيها الآن .

ومع ذلك فثمة لهذه المسألة وجه لا بد من الإشارة إليه هنا . وهو أنه إذا كانت إعادة قراءة التراث أمراً لا طائل وراءه ، فإن إعادة قراءة الحقيقة - الأصل ، أي الوحي ، هي أمر لا مفر منه ، لأن الوحي يتوجه إلى الإنسان في كل زمان ، كما أن الإنسان ، في كل زمان ومكان ، يتوجه بدوره إلى الوحي ويستنطقه ليحياه ويجسده ، وينجز «تراثاً» لزمنه مفعماً بمضامين العصر ومتأثراً بمتطلباته وتوجهاته . وهذا الوضع يقتضي «قراءة» للوحي ليست هي بالضرورة قراءة العصور الأخرى له . وهذا موضوع سأعود اليه في القسم الثالث من هذا المبحث .

فإذا كان الأمر على هذا النحو ، أي إذا كانت محاولات توظيف

التراث ، بإحيائه أو استلهامه أو إعادة قراءته ، تحمل من القصور والمحاذير والصعوبات ما تحمل ، فماذا تكون إذن وظيفة التراث ، إن كان له وظيفة؟

الحق أننا ، عند النظر ، نستطيع أن نتبين بوضوح ثلاث وظائف أو أربعاً للتراث .

الأولى نفسية : فالتراث هو تراث أمة . وهذه الأمة ذات دور مرموق ومكانة بارزة في التاريخ ، تاريخها ارتقى بها إلى قمم من المجد عالية ، لكنه ما لبث أن انتهى إلى فاجعة ، أثرها قائم مستمر ، ولا بد من آليات دفاع نفسية لمجابهته ومناضلته ودحره . والتسلح بإرث حضاري عريق ضخم من شأنه أن يشكل سنداً معنوياً لإرادة مهزومة مغلوبة ، وأن يحجّم عقدة النقص التي خلفها في النفوس فعل التعاظم الأوروبي الحديث . ويتعزز هذا التعويض بإدراك واقعة مهمة هي أن الحضارة الغربية الغالبة ذات مرتكزات عربية إسلامية يساعد الكشف عنها والإقرار بها على التحرر من عقدة المغلوب ، وعلى الاندفاع في تيار الحياة من جديد ، وعقد العزم على إنجاز أفعال تحضيرية جديدة ، وعلى احتلال مكانة فاعلة على الساحة الكونية . ولقد أدرك مفكرو عصر النهضة العرب هذا الوجه من المشكلة فألحوا عليه إلحاحاً شديداً ، كما أن الخطاب العربي المعاصر حافل به على نحو بارز . وعند هذا الحد من القضية تتخذ الوظيفة النفسية للتراث بعداً قومياً يتمثل في حافز التحرر من ذل الهزيمة القومية التاريخية ، والعمل من أجل تجاوز تحديات العصر القومية والاندفاع في درب الحياة من جديد . وبهذا المعنى يمكن الكلام على وظيفة قومية للتراث .

الثانية جمالية : فليس بالأمر الجديد القول إن حقولاً واسعة من التراث الأدبي والفني والثقافي والعلمي تتضمن عناصر جمالية قوية لم تفقد مع مرور الزمن طلاوتها وسحرها وروعتها ، وإننا نستطيع اليوم ، مثلما كنا بالأمس ، أن نتذوق معلقات الجاهليين ونعجب بشعر عمر بن أبي

(٣)

إبـــداع التـــــراث

تعني فكرة تاريخية التراث ، التي ألمعت إليها في القسم الأول من هذا المبحث ، أنه لا يتبقى لي من التراث ، «هنا . . الآن» ، إلا بعضه . وأما بعضه الآخر فليس عليّ إلا أن أعلّقه أو أن «أضعه بين قوسين» ، ناظراً إليه نظرتي إلى أي عنصر أو حدث تاريخي انقضى أو كف عن الوجود الفعلي . والذي يهمني هنا الآن هو فقط ذلك الجزء من التراث الذي يقبل أن يكون ، بقدر ما ، جزءاً حياً من الحاضر . وأمام هذا الذي «يتبقى» لن يكون لي إلا حال من حالتين : الدمج المادي ، أو ما يمكن أن أسميه بـ «الاستقلاب المعنوي» . وكل واحد من هذين الحالين ينصب على نمط معين من عناصر التراث . فأما الدمج المادي فيقع على العناصر المشخصة العيانية من التراث . وأما الاستقلاب المعنوي فيقع على العناصر الأدبية والجمالية منه . ولكي لا يكون هذا الضرب من القول مجرداً أقول إن جميع العناصر التي تشتمل عليها أعمال المتكلمين المسلمين مثلاً ، مما يمكن أن يكون مقبولاً اليوم في إطار علم العقيدة العقلاني ، هي عناصر يمكن أخذها ودمجها في مجمل الأنظار العقلية الراهنة للقضية العقيدية ، وإن جميع الاجتهادات الفقهية التي نجمت عبر العصور المختلفة مما يمكن أن يكون مقبولاً لدى المشرّعين اليوم ومما يمكن أن يمثل حلاً معقولاً لمشاكل عملية فقهية مطروحة ، هي عناصر يمكن أخذها ودمجها في مجمل التشريعات الفقهية الراهنة ، وإن جميع المفاهيم الفلسفية التي ما تزال مقبولة الآن تظل جزءاً من منظوراتنا الفلسفية أو الفكرية ، وهكذا . ومن وجه آخر نحن لا نستطيع إلا أن نستخلص فوائد أدبية وجمالية من قراءتنا للأعمال الأدبية والفنية العربية أو الإسلامية الكلاسيكية ، ولا نملك إلا الإعجاب والانبهار والتأثر بكثير من روائع الفن القديم . وهذا يعني أن عملية

«استقلاب» آثار هذه الأعمال وتمثلها وإدخالها في حالتنا الشعورية ووعينا الجمالي ، تظل هي الحال الطبيعية لنا بإزاء هذا النمط من العناصر المورّثة . فقراءة الجاحظ مثلاً أو التوحيدي أو المتنبي أو المعري وغيرهم ، وتأمل أعمال الفن التشكيلي المختلفة والآثار المعمارية وغير ذلك مما يثير الإحساس بالجمال والمتعة . . هي أمور لا مجال لاستبعادها أو إهمالها . وهي تدخل ، بكل تأكيد ، في المركّب الإنساني المعقد لوجودنا الراهن . ويدخل في هذا المركب بالإجمال جميع القيم الأدبية والجمالية التي تثير فينا الرضى والقبول والفائدة . وكلها يكون شأننا معها الاتصال المستمر والدربة والممارسة والمعاناة والتعلم والتذوق ، إذ بذلك يمكن لعملية «الاستقلاب» أن تتم فتتحول هذه العناصر الأدبية والجمالية إلى المركب الثقافي لبنيتنا الشخصية .

ووراء هذه الوجوه من التراث لا يبقى في الحقيقة إلا ما يسقط في طريق التاريخ ويتحول إلى متحفه . وهذا الذي يسقط ينتمي إلى واحد من القطاعات الثلاثة التالية : قطاع المفاهيم والعقائد والأفكار ، وقطاع المصنوعات أو المبدعات التقنية ، وقطاع القيم . فثمة عدد كبير من المفاهيم والعناصر التي تشتمل عليها العلوم النظرية القديمة قد فقد قيمته إطلاقاً . وما على إنسان يحيط بالعلوم الحديثة إلا أن يفتح كتاباً في العقائد مثلاً أو في الفلسفة الطبيعية ليقرر ، بعد التدقيق ، أن معظم المفاهيم أو العناصر الكلامية أو العلمية أو الفلسفية لم يعد مقبولاً الآن ، أو أنه منازع فيه كثيراً . أما قطاع المصنوعات التقنية فلا ينكر أحد أنه تضاءل إلى درجة لم يعد يساوي معها شيئاً بالإضافة الى ما أنجز في القرنين الأخيرين . وأما القيم والعادات فمن الواضح أن التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية قد ألقت بكثير منها في غياهب اليمّ .

وعلى هذا الأساس ، وفي كل الأحوال ، ننتهي واقعياً إلى حالة من

النظر والفعل لحمتها الواقع المباشر وما تبقى من التراث ، ويكون المطلوب منا عملياً مباشرة أفعال مشخصة بهذه الأطراف الماثلة أمامنا أو الحالّة فينا . لكن هذه المباشرة لا يمكن أن تكتمل إلا بتدخل عنصر ثالث هو الوحي ، ينضاف إلى العنصرين الآخرين ليصبح مخطط النظر والعمل الراهن على النحو التالي : المعطيات المباشرة للواقع ، والتراث الحي ، والوحي .

١ - أما المعطيات المباشرة للواقع فهي الأرض التي نتحرك عليها وهي الأصل المباشر لأحوالنا . إنها منبع الحياة والفعل ، والمصدر الذي تتفجر منه مشكلاتنا وقضايانا الوجودية . وأول ما ينبغي التصدي له هو الواقع ، لأنه هو الحياة . وليس معنى ذلك أن عقولنا وأفكارنا ينبغي أن تتشكل وفقاً للواقع باعتبار أنه ذو قوانين نهائية ملزمة ، وإنما معناه أن فهم حركة الواقع وبنيته شرط ضروري لكل فعل . وأن توجيه الواقع وتغييره من خلال هذا الفهم أمر لا مفر منه . وهذا يعني أن الفكر يمكن أن يلجأ إلى تغيير أحكامه وأساليبه في النظر والعمل ، في ضوء الواقع ، وإن كان هذا الواقع يجري مجرى لا يتناسب مع متطلبات الفكر .

وليس هذا الجانب من المسألة في وجهه الفقهي ، إلا عين ما عبر عنه القدماء بقاعدة «تغير الأحكام بتغير الأزمان» . فنحن نحيا الواقع الذي يتشكل ، بتضافر عوامل وظروف ذاتية وخارجية جد معقدة ، ونحن نعيد تشكيل حياتنا وأفكارنا عبر هذا الاحتكاك المستمر بالواقع ، ومستندنا في ذلك منجزات العلوم الوضعية الإنسانية . وبهذه العملية نقوم ، عملياً ، بإنجاز عناصر «تراثية» جديدة تضاف إلى العناصر المتبقية من التراث السالف ، وتورّث للآتين من بعدنا . وهذا هو الوجه الأول مما أسميه «إبداع» التراث .

٢ - وأما التراث ، عند حده الماضي ، فقد أصبح شأنه جلياً . إذ قلنا

إن ما يتبقى منه من عناصر مادية يدمج في نظمنا المادية والحياتية الراهنة ، وما يتبقى منه من عناصر أدبية وجمالية يستقلب بعملية التمثل الأدبي والجمالي ويصبح جزءاً من حساسيتنا الأدبية أو الجمالية الحالية . وبعمليتي الدمج والاستقلاب هاتين نحن نحيي التراث من جديد ، أي أننا نجعله حياً في الحاضر . وهذا أيضاً إبداع له وخلق جديد . بيد أنه لا بد من القول ههنا إن التراث الماضي يفقد بنيته النوعية من حيث هو جزء من الماضي التاريخي ، أو من حيث هو كلٌ تاريخي سالف ، ويصبح عنصراً مركباً من عناصر التراث الذي يتكون أو يصير أو يتشكل . وبهذا الاعتبار يمكننا القول إن التراث دائم التشكل وإن جوهره في حراك مستمر ، أي أنه خاضع لعملية إبداع دائمة .

٣ - وكما سبق أن قررنا ، في القسم الأول من هذا المبحث ، ليس الوحي جزءاً من التراث . لذا لا يمكن الكلام عليه هنا إلا من جهة أنه أصل للتراث أو أنه واحد من الأصول التي ينبني عليها التراث . ونحن نتكلم هنا ، بطبيعة الحال ، على التراث العربي الإسلامي لا على سواه . إذ من نافل القول التذكير بأن هناك ثقافات و«تراثات» ليس لها مبدأ في الوحي . أما في الإسلام فالوحي أصل للتراث . وعلى هذا الأساس ليس لدينا أي علم من العلوم التي ظهرت في الإسلام إلا وللوحي أثر ما فيه . ومن قبيل التكرار القول إن علوماً برمتها هي العلوم الإسلامية ، قد كانت أثراً مباشراً له ، مهمتها خدمته وتجليته وبيانه . فهذه العلوم «التاريخية» هي علوم تراثية بينما الوحي نفسه ليس «علماً» تراثياً . ومعنى ذلك أن التراث ههنا وفي هذه الدائرة هو هذا الذي ينجم عن عملية الالتقاء بين الإنسان القابل من ناحية وبين الوحي الفاعل من ناحية . ومن هذا الالتقاء ـ وعبر الشروط الموضوعية التاريخية ـ نجمت العلوم الإسلامية المختلفة . وهذه العلوم ، كما قلنا مراراً وتكراراً ، هي علوم تاريخية مقترنة بالظروف

والأوضاع التي ظهرت فيها . ولأن الأوضاع التاريخية متباينة متغايرة فإن من الطبيعي أن تتفاوت ثمار «الفهم» عبر العصور . وبسبب تفاوت صور «فهم» الوحي تاريخياً كان ثمة «قراءات» مختلفة للوحي الذي يتوجه إلى الإنسان في كل الظروف والأزمنة . فاجتمع لدينا قراءة نقلية خبرية ، وثانية لغوية نحوية ، وثالثة عقلية ، ورابعة بلاغية أو بيانية ، وخامسة صوفية كشفية ، وسادسة غنوصية باطنية وسابعة ظاهرية ، وهكذا . وكل هذه القراءات تدخل في «التراث» ، وليس ثمة واحدة منها بحائزة على إجماع «القراء» جميعاً . وكلها ، كما هو بيّن ، تاريخيّ . وهذا يعني أننا نحن اليوم ، إذ يدخل «الوحي» طرفاً رئيساً في حياتنا النظرية والعملية ،لا بد لنا أن نقابل الوحي بقراءة ما ، قد تكون واحدة من تلك القراءات التاريخية القديمة ، لكن ليس ثمة ما يمنع من نجوم قراءات أخرى ، جديدة ، غير تلك القديمة . وليس ثمة حرج في ذلك طالما أننا نتعامل مع الوحي باعتبار أنه الأصل ، ونتعامل مع مناهجنا باعتبار أنها طرقنا الراهنة لفهم الوحي ووضعه عملياً موضع التنفيذ بحسب أنظارنا وأفهامنا الحالية . وموضوعات العلوم الإنسانية الحديثة قد أفرزت مناهج لفهمها ودراستها ـ وقد نقول إننا نحن الذين أبدعنا هذه المناهج لفهم تلك الموضوعات ـ ونحن نستطيع أن نستخدم هذه المناهج لفهم «النص» الديني كما نستخدمها لفهم النصوص غير الدينية . والذي يمكن أن يترتب على هذا نجوم قراءات عدة : قراءة لسانية ، وقراءة بنيوية ، وقراءة وظيفية ، وقراءة فينومينولوجية ، وقراءة براجماتية ، وقراءة إيبستيمولوجية ، وغير ذلك من القراءات . والحقيقة أن هذه القراءات جميعاً ممكنة . دليل ذلك أن هناك من يتعلق بها ويستخدمها في فهم النص القرآني والدعوة لمضامينه دون الخروج على قواعد «العقيدة» التي يرتبط بها بحبل سري لا ينقطع . لا شك في أن هذه المناهج جميعاً قابلة للنقد أو للجدل ، ولا شك أنها يمكن أن تقدم

النصوص الدينية بثوب يشبه أن يكون كألوان الطاووس، لكن ما الضرر من ذلك إن كان كل منهج من هذه المناهج يؤدي وظيفة مجدية ويجعل من النص القرآني نصاً معاصرًا لنا حياً بحياتنا متألقاً بألق العصر، بهجاً بما يخلعه عليه العقل الذي أبدعه الله نفسه وهداه إلى ما هداه! بيد أن ثمة قيداً لا بد من التعلق به في هذه العملية، وهي أنه ليس لأحد من أصحاب هذه المناهج جميعاً أن يقول إن قراءته هي القراءة الوحيدة الصحيحة، وإن الوحي في ذاته هو ما ينتهي إلى تحديده هذا المنهج أو ذاك. فهذا غير صحيح، وهو يشبه تماماً قول بعض القدماء إن القراءة الكشفية وحدها هي الصحيحة أو إن القراءة البلاغية هي وحدها الصحيحة، وهكذا. إن الوضع السليم لواقع الحال هو أن يقال إن هذه القراءة أو تلك ممكنة، وإنها تؤدي وظيفة محددة في معرض بيان الخطاب الإلهي وعرضه على الإنسان. وعند هذه النقطة نستطيع القول إن هذه القراءات تمثل إنجازاً تراثياً جديداً، هو بدوره تاريخي، وهو في حقيقته إبداع لتراث جديد. وعلى هذا الأساس نستطيع أن نتكلم بدورنا على «إعادة قراءة» للوحي تبدع تراثاً جديداً، تراثاً تاريخياً كذاك الذي أنجز سالفاً. لكننا لا نتكلم على «إعادة قراءة للتراث» نفسه، لأن هذه القراءة عقيمة تماماً لا فائدة منها. إذ ما الجدوى من إعادة قراءة الناجز التاريخي الذي لا فعل حقيقياً له، والذي ليس هو الموجه الحقيقي لفعاليتنا الراهنة، وهذا فضلاً عن أن التراث خضم لا حدود له ولا شطآن. إن «إعادة القراءة» الضرورية هي للأصل الأزلي الحي الذي يدخل طرفاً أساسياً في توجيه وجودنا وفي بناء حياتنا. و«إعادة القراءة» هذه هي ضرورية في كل مرة تكفُّ القراءة القديمة عن تحريك وجودنا الحي وعن بث الحياة في عروقنا الجامدة المتصلبة. وكل قراءة تحرص على التعلق بالأصول الجوهرية التي ينبني عليها الإسلام ـ وهي أصول يسهل تحديدها ـ وكل قراءة لا

تسقط أي أصل من الأصول التي ينطوي عليها الوحي أو يقوم عليها ، هي قراءة مشروعة ليس لأحد شجبها أو تزييغ صاحبها أو تكفيره بسبب من القول إنها «دخيلة» أو إن «القدماء» لم يعرفوها أو إن نصاً دينياً صريحاً لا ينطوي على إباحتها أو التصريح بها . عند هذا الحد نستطيع أن نقول إن المعاصرين هم أيضاً يبدعون تراثاً يُورَّث مثلما أبدع القدماء تراثاً وُرِّث .

ما الذي تصبح عليه ، بعد هذا ، العلائق التي تكلمنا عليها في مطلع هذا المبحث : علاقة المقدس الدينية ، وعلاقة المقدس القومية ، وعلاقة المقدس الإنسانية؟

الحقيقة النهائية هي أنه لا شيء مقدس في التراث! لأن التراث قد ارتد إلى حدوده الطبيعية ، أي إلى حدوده الإنسانية الخالصة . ونحن لا نستطيع أن نتكلم على قداسة للتراث إلا على معنى المجاز . والأنسب أن نتجنب نهائياً الإلماع إلى وجه كهذا للتراث . لأنه لا مسوغ لذلك على الإطلاق طالما أن المقدس الحقيقي الوحيد وهو الوحي قد ظل خارج دائرة التراث . إن ما نستطيع الكلام عليه ، بل ما ينبغي الكلام عليه هو تقرير القول إن التراث واقعة لا غنى عنها إطلاقاً ، وإنه مركب جوهري من مركبات وجودنا التاريخي .

ويبقى سؤال ملح هو التالي : إذا كانت وظيفتنا إبداع التراث ، فما هو التراث الذي ينبغي أن نبدعه؟ أو بتعبير آخر : هل ثمة تراث محدد من واجبنا نحن أن نبدعه ونورثه؟ أم أن ما نبدعه مرهون بظروف الواقع والتاريخ؟

الحقيقة أن عملية «توجيه» التراث المبدَع ليست أمراً يسيراً في ظروف العالم الراهنة . لأننا لسنا سادة أفعالنا جميعها رغم أننا بكل تأكيد نود أن نكون كذلك . كما أننا لسنا بمنأى عن عوامل الفعل والانفعال الذاتية

والخارجية . ولست أجانب الصواب إن قلت إننا «محاصرون» تاريخياً . محاصرون بأنماط الفهم التقليدية العقيمة ، ومحاصرون بأوهامنا ورغباتنا وأهوائنا الأنانية والطائفية والعشائرية والأسرية والقطرية والشوفينية . . ، ومحاصرون بسوء توزيع ثرواتنا وبسوء استخدام هذه الثروات ، ومحاصرون بقيود أجهزة الإعلام والثقافة والعلم ، ومحاصرون اقتصادياً وصناعياً وتقنياً ، ومحاصرون بآلات القهر السياسية والاجتماعية وبقوى التسلط الاستعماري الخارجية . . وبكلمة نحن محاصرون من كل الجهات! ومشكلتنا الاستراتيجية الأولى هي فك هذا الحصار المضروب علينا . لذا فإن أية محاولة لوصف «التراث» الذي ينبغي أن نبدعه ونورثه هي محاولة عقيمة ابتداء . أو إنها ، على الأقل ، ذات جدوى محدودة . وكل تراث سينجم عنا في ظل ظروف الحصار القائمة هو تراث متأزم أو مأزوم يكشف عن فوضى الأوضاع وتشابكها وعبثها أكثر مما يكشف عن منجزات أمة تحيا حياة طبيعية وتبدع منجزاتها بالقدر الأدنى من الحرية والفرادة . هذا هو الوجه العملي للمشكلة . أما الوجه النظري فهو ، برغم تعقده ، يظل أقل تعقيداً . ذلك أن النظر إلى التراث على النحو الذي قدمت ـ أي إبداع مركب ذي ثلاثة أصول : التراث الحي ، ومعطيات الواقع المعالجة بالعلم ، والوحي ـ يبدو لي نظراً طبيعياً واقعياً عملياً . صحيح أنه قد لا يرضي الأطراف القصية المترافعة جذرياً ، لكنه يمكن أن يرضي الغالبية العظمى من ذوي الحس السليم الذين يقبلون بمبدأ الاحتكام إلى نهج واقعي معتدل متوازن ينأى بأهله عن شتى أحوال التفرد والتحكم والقسر ، ويتجنب الوقوع في نمط التراث الاجتراري المغلق على ذاته ، مثلما يتجنب الوقوع في نمط التراث المسخي غائض الملامح مضيَّع الوجه والروح . وإذا كانت مهمتنا النهائية هي إنجاز تراث قومي وإنساني يليق بنا ويحقق وجودنا على نحو سامٍ ، في هذا العصر وفي الأعصر القابلة ، فإن مهمتنا الأولية السابقة على

أية مهمة أخرى هي الفعل المباشر من أجل ما أسميته بـ (فك الحصار) المضروب على فعالياتنا الطبيعية والصنعية . وفي اعتقادي أن ما يناضل من أجله مفكرو التيار الجديد الذين يدعون إلى (عقلانية نقدية واقعية) هو أمر لا مفر منه ، وهو ضروري لا لأن المعتزلة وابن حزم وابن رشد مثلاً قد أخذوا به ، ولا لأن له ما يعززه في التراث ، وإنما لأن المعطيات المباشرة لوجودنا العربي الراهن تلزم به إلزاماً لا محيد عنه . بيد أنه ينبغي أن يظل منا على بال أن «تفرد» العقلانية وريادتها لخطو الإنسان العربي الصانع للتراث الممتد الجديد لا يجوز أن يعني الافتئات على المركبات الأساسية الأخرى للطبيعة الإنسانية ، أو التقليل من أهمية هذه المركبات وخطورتها . ومن واجب العقلاني أن يعرف قبل غيره أن المركبات البيولوجية والنفسية واللاعقلية والميتافيزيقية . . لها هي أيضاً حقوقها في عملية بناء الإنسان . وبهذا الاعتبار عليه أن يجابه المشكلة القديمة نفسها التي جابهها أفلاطون ، وأرسطو وابن سينا وابن رشد ، وهي : كيف يتسنى لنا أن نجعل من هذا الحوذي الذي هو العقل قائداً لهذه العربة التي تحمل كل هذه القوى المتنازعة ، أو المتباينة أو المتفردة ، أو المتكاملة!

فكرة التقدّم عند المفكّرين العرب في القرن التاسع عشر

إن خطأنا سيكون بالغاً إن نحن اعتقدنا أن فكرة التقدم هي من بنات أفكار القرن الثامن عشر ، قرن التنوير . ذلك أن للفكرة وضدها حضوراً في الذاكرة الإنسانية منذ هسيود عند قدماء اليونان إلى ابن خلدون من متأخري العرب . إن كل ما في الأمر هو أن المفهوم قد أسس عند القدماء على إلهام ربات الشعر والميثولوجيا ، أو على التأمل الميتافيزيقي أو الديني أو الجمالي الخالص ، وأنه قد أسس عند المحدثين ومنذ ابن خلدون على سبر الواقع التاريخي والاجتماعي وملاحظة حركته وتطوره .

وخلافاً لما درج عليه الدارسون المحدثون أذهب إلى الزعم أن مفهوم التقدم عند مفكري النهضة العرب لم ينتقل اليهم ابتداء من فلاسفة عصر التنوير الأوروبيين من أمثال فولتير وكوندورسيه ومونتسكيو وغيرهم ، وإنما جاءهم من مصدرين أساسيين لم تكن أفكار التنويريين إلا رافداً تالياً لهما . أما المصدر الأول فهو وعيهم للهوة التي باتت تفصل عالم العرب والشرق والإسلام عن عالم الغرب الذي لاحظوا أنه يحث الخطى بثبات واطراد في طريق الرقي والتقدم والتمدن . وأما المصدر الثاني فهو قراءتهم لـ «مقدمة» ابن خلدون التي تحتل فيها مشكلة أفول العمران ، أي التقهقر الحضاري ، المرتبةالأولى . وبين قراءتهم لابن خلدون ووعيهم لحالة التدني أو التقهقر لم يكن بد من أن تجد آراء فلاسفة التنوير بعض الرجع والصدى . وفي كل الأحوال ليس يصعب على دارس مفهوم التقدم عند مفكري القرن التاسع عشر من العرب أن يحصر عدداً من أنماط «التقدم» سأكتفي منها هنا بدراسة نمطين اثنين سأطلق على الأول منهما اسم

«التقدم العمراني» وعلى الثاني اسم «التقدم التنويري» . وسأمثل للأول برفاعة الطهطاوي ومحمود قبادو وخير الدين التونسي على وجه الخصوص ، وللثاني بعبد الرحمن الكواكبي وقاسم أمين وعلي يوسف . وقد استوقفني هذان النمطان بالذات لما فيهما من ربط متفاوت الوثاقة بين التقدم وبين التراث ، وهو الموضوع الذي يشغلني منذ سنوات .

١ - ليس ثمة شك في أن مصر كانت ، من بين الأقطار العربية ، أول من أحس بعمق الهوة وسعة الشقة التي تفصل الشرق عن الغرب . وكان ذلك غبّ غزو نابليون لمصر واحتلالها في عام ١٧٩٨م . وقد تبلور هذا الوعي في بادىء الأمر في صورة دهشة وتساؤل لا يخلوان من الذعر أثارتهما رؤية «علماء» مصر ووجوهها لهذه المصنوعات العلمية والتجارب المخبرية التي أتيحت لهم فرصة الاطلاع عليها لدى إدارة الاحتلال . وقد أعقب هذه الحالة صرخة الشيخ حسن العطار (١١٨٠ هـ/١٧٦٦م - ١٢٥٠ هـ/١٨٣٥م) المشهورة : «إن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها»(١) . وقد عنت هذه الكلمة ، كما هو بيّن ، أمرين أساسيين : تغيير الأحوال ، وتجديد المعارف . وبما أن حسن العطار قد ربط هذين الأمرين بحكم قيمة مرغوب فيها عبر عنه بصيغة «لا بد» ، فقد بات لزاماً أن نعتقد بأن فكرة التقدم قد وجدت في حسن العطار أول معبر أصيل عنها في القرن التاسع عشر .

ولم يكن حسن العطار هذا الداعية النظري إلى التقدم فحسب ، وإنما كان أيضاً ، ومن بعيد ، وراء نبوغ مفكر مصري كان شعوره بالتمدن ووعيه لواقعة التقدم من أبرز ما نعرف من شعور ووعي في العصر الحديث عند العرب : ذلك هو رفاعة رافع الطهطاوي (١٢١٦ هـ/١٨٠١م - ١٢٩٠هـ/١٨٧٣م) الذي عينه محمد علي ، حاكم مصر ، إماماً لأول بعثة علمية أوفدها إلى فرنسا في عام ١٨٢٦م ، وأوصاه أستاذه الطلعة حسن

العطار بأن يسجل كل ما يرى ويسمع ويَخْبُر في كتاب وسمه الطهطاوي بـ «تخليص الإبريز إلى تلخيص باريز» .

ولقد وصف المسيو جومار أحد أساتذة الطهطاوي هذا الكتاب بقوله التالي : «ظهر لي أن هذا التأليف يستحق كثيراً من المدح وأنه مصنوع على وجه يكون به نفع عظيم لأهالي بلد المؤلف ، فإنه أهدى إليهم نبذات صحيحة من فنون فرنسا وعوائدها وأخلاق أهلها وسياسة دولتها . ولما رأى أن وطنه أدنى من بلاد أوروبا في العلوم البشرية والفنون النافعة أظهر التأسف على ذلك ، وأراد أن يوقظ بكتابه أهل الإسلام ويدخل عندهم الرغبة في المعارف المفيدة ويولد عندهم محبة تعلم التمدن الإفرنجي والترقي في صنايع المعاش . وما تكلم عليه من المباني السلطانية والتعليمات وغيرها أراد أن يذكر به لأهالي بلده أنه ينبغي لهم تقليد ذلك»(٢) .

أما رفاعة نفسه فقد أكد «أن القصد إنما هو حث أهل ديارنا على استجلاب ما يكسبهم القوة والبأس وما يؤهلهم لإملائهم الأحكام . . .»(٣) .

والحقيقة أنه لا تعارض بين قول جومار وقول رفاعة ، إذ القولان يكمل أحدهما الآخر . ومحصِّلُهما أن يقظة علمية وصناعية وسلطانية هي أمر لا بد منه من أجل الوصول إلى حالة من القوة والبأس والمنعة تتخطى بها البلاد ما هي عليه من تدنٍّ وتدلٍ . ومن الثابت أن رفاعة الطهطاوي حين أدرك ذلك كان يدور في خلده التفاوت بين الناس في المراتب بعداً وقرباً في الزمان عن «الحالة الأصلية» أو «الأولية» للخلق : «فكلما تقادم الزمن في الصعود رأيت تأخر الناس في الصنائع البشرية والعلوم المدنية . وكلما نزلت ونظرت إلى الزمن في الهبوط رأيت في الغالب ترقيهم وتقدمهم في ذلك» . وبهذا الترقي وقياس درجاته وحساب البعد عن الحالة الأصلية

والقرب منها انقسم الخلق إلى عدة مراتب : مرتبة الهمل المتوحشين ، ومرتبة البرابرة الخشنين ، ومرتبة أهل الأدب والظرافة والتحضر والتمدن المتظرفين(٤) .

بيد أن ثمة تفاوتاً في قلب هذه المرتبة الثالثة التي ينسب إليها الطهطاوي بلاد الإسلام وبلاد الغرب على حد سواء ، على الرغم مما بينهما من تفاوت آت من درجة «التفاوت في العلوم والفنون» ، و«حسن الحال» ، و«تقليد شريعة من الشرائع» و«التقدم في النجامة» . فالبلاد الإفرنجية «قد بلغت أقصى مراتب البراعة في العلوم الرياضية والطبيعية وما وراء الطبيعة ، أصولها وفروعها ، ولبعضهم نوع مشاركة في بعض العلوم العربية» ؛ غير أن أهل هذه البلاد «لم يهتدوا إلى الطريق المستقيم ولم يسلكوا سبيل النجاح أبداً»(٥) . أما البلاد الإسلامية فإنها «قد برعت في العلوم الشرعية والعمل بها وفي العلوم العقلية ، وأهملت العلوم الحكمية بجملتها» . وقد لاحظ علماء الإفرنج أن «علماء الإسلام إنما يعرفون شريعتهم ولسانهم» فحسب ، وذلك على الرغم من اعترافهم لنا «بأنا كنا أساتيذهم في سائر العلوم ، وبقدمنا عليهم» . ومع أن الفضل للمتقدم إلا أن واقعة جديدة قد حدثت هي أنه قد «قويت شوكة الإفرنج ببراعتهم وتدبيرهم ومعرفتهم في الحرابات واختراعهم فيها» ، ولولا أن الإسلام منصور بقدرة الله سبحانه وتعالى لكان كَلا شيء بالنسبة لقوتهم وسوادهم وثروتهم وبراعتهم وغير ذلك(٦) . ونحن إذا نظرنا بعين الحقيقة رأينا «سائر هذه العلوم المعروفة معرفة تامة لهؤلاء الإفرنج ناقصة أو مجهولة بالكلية عندنا ؛ ومن جهل شيئاً فهو دون من أتقن ذلك الشيء ، وكلما تكبر الإنسان عن تعلمه شيئاً مات بحسرته»(٧) . ومحصل ذلك أنه لم يعد يصلح لهذا الزمان صرف العمر في جمع كتب العلم وادخارها وشرحها وترتيب الحواشي عليها وطلب الخلاص في «نجاة» ابن سينا أو في

«شفائه» أو في غير ذلك من كتب أصبحت قاصرة إذا ما قوبلت بأعمال الإفرنج الحديثة . إن الذي أصبح أمراً لا مفر منه هو أن البلاد الإسلامية قد باتت محتاجة إلى البلاد الغربية «في كسب ما لا تعرفه» ، وأنه ينبغي لأهل العلم «حث جميع الناس على الاشتغال بالعلوم والفنون والصنائع النافعة»(٨) ، فإن هذه العلوم هي التي تقود إلى «التمدن» .

وليس التمدن حالة فطرية طبيعية للإنسان وإنما هو جهد لطالعه دور مخصوص من أدوار الجمعيات التأنسية ، دور له بحب الأوطان صلة وشيجة . وقد «شبه بعضهم حب الأوطان الحقيقي والغيرة عليها بحرارة جديدة محلية متمكنة من الأبدان الأهلية متى حلت ببدن الإنسان غلبت على الحرارة الغريزية» ، فهو كد وكدح وحركة ونقلة وإقدام على ركوب المخاطر(٩) . ولكمال التمدين والعمران واسطتان مقومتان «(إحداهما) تهذيب الأخلاق بالآداب الدينية والفضائل الإنسانية التي هي لسلوك الإنسان في نفسه ومع غيره مادة تحفظية تصونه عن الأدناس وتطهره من الأرجاس (. .) (والواسطة الثانية) هي المنافع العمومية التي تعود بالثروة والغنى وتحسين الحال وتنعيم البال على عموم الجمعية ، وتبعدها عن الحالة الأولى الطبيعية»(١٠) . فإذا ما حصلت هاتان الوسيلتان سطع نور التمدن و«تذوق به العباد طعم السعادة» . وهذا هو «التمدن العمومي» . بيد أن ثمة تمدناً من نوع آخر هو «التمدن المحلي» ، وذلك «إذا كان في البلد تقدمات جزئية في أشياء خصوصية» كالذي نرى في كثير من الممالك والأمصار من امتياز أهلها بمزايا خصوصية برعوا فيها بحيث لا تصل إلى اصطناعها الممالك المتمدنة ولا تكون مع ذلك متمكنة في باب التمدن .

ويلاحظ الطهطاوي أن حالة المنافع العمومية «تختلف بتنقل الأحوال وتغير العادات ، ولا يمكن استيعاب طرق تحسينها وأدوات تمكينها ، وإنما يجتهد كل إنسان في الحصول على ما بلغه من الوسع في صنائع زمانه وما

استحسن عُرْفاً من محسنات عصره وأوانه . ولولا تغير الأحوال والعادات لكان المتقدم كفى المتأخر تكلفها ، وإنما حظ المتأخر أن يعاني نشْد الشارد مع حفظه وجمع المتفرق بلحظه ثم عرض ما تقدم على حكم زمانه وعادات وقته وأوانه فيثبت ما كان موافقاً وينفي ما كان شاقًا ثم يستمد خاطره في استنباط الزوائد واستخراج الفوائد واختراع ما به السهولة وابتداع ما يُبْلغ رب البصائر مأموله»(١١) ، قاصداً في كل الأحوال إلى «حاجة الوطن إلى المنفعة الحقيقية» لا إلى «المنفعة الظاهرية» التي يمكن أن تتبدى في استحسان «العرف والعادة» أو «تقليدهما» مما لا يوجبه عقل وشرع لاختلاف ذلك باختلاف البلاد . إن «المنافع (العمومية) الملائمة لمزاج الوقت والحال بما عساه أن يستفيد منه الأهالي الفوائد الجمة من أسباب الرفاهية والنعمة» هي التي ينبغي أن تطلب عند نشدان التمدن المادي .

لكن أليس في أخذ «المنافع العمومية» عن الإفرنج والمتأخرين خروج عن دائرة «السلف» ، فضلاً عن أنه عبث لا يصلح ما أفسد الدهر؟ يقول رفاعة : «إن المعارف الآن سائرة بسيرة مستجدة في نظريات العلوم والفنون الصناعية التي هي جديرة بأن تسمى بالحكمة العملية والطرق المعاشية . ومع هذا فلم يزل التشبث بالعلوم الشرعية والأدبية ومعرفة اللغات الأجنبية والوقوف على معارف كل مملكة ومدينة مما يكسب الديار المصرية المنافع الضرورية ومحاسن الزينة ، فهذا طراز جديد في التعلم والتعليم وبحث مفيد يضم حديث المعارف الحالية إلى القديم فهو من بدائع التنظيم ، وإذا أخذ حقه من حسن التدبير والاقتصاد فيه استحق مرتبة التعظيم . ولا ينبغي لأبناء الزمان أن يعتقدوا أن زمن الخلف تجرد عن فضائل السلف وأنه لا ينصلح الزمان إذ صار عرضة للتلف . فهذا من قبيل البهتان ، فالفساد لاعتقاد ذلك لا فساد الزمان كما قال الشاعر :

نعيب زمانننا والعيب فينا	وما لزمانننا عيب سوانا
ونهجو في الزمان بغير عيب	ولو نطق الزمان بنا هجانا

وإنما حصول مثل هذه الأوهام السوفسطائية ناشىء من فهم كلام العلماء الراسخين على خلاف المعنى المقصود وأخذه على ظاهره (. .) فليس كل مبتدع مذموماً بل أكثره مستحسن على الخصوص والعموم ، فإن الله سبحانه وتعالى جرت عادته بطيِّ الأشياء في خزائن الأسرار ليتشبث النوع البشري بعقله وفكره ويخرجها من حيز الخفاء إلى حيز الظهور حتى تبلغ مبلغ الانتشار والاشتهار (. .) فمخترعات هذه الأعصر المتلقاة عند الرعايا والملوك بالقبول كلها من أشرف ثمرات العقول يرثها على التعاقب الآخر عن الأول ويبرزها في قالب أكمل من السابق وأفضل ، فهي نفع صُرِف لرفاهية العباد وعمارة البلاد» ـ وهذا ما بسطه أحسن بسط «حكيم السياسة خير الدين باشا» في كتابه «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك»(١٢) . فمن أجل «أبهة الإسلام» ورفعة شأن «الأوطان المحمدية» وترقي «الديار الإسلامية» درجة الكمال العلية لا بد من أخذ «العلوم النافعة والمنافع العمومية» وتقديمها والتقوّي بها(١٣) .

والحقيقة أن إحالة الطهطاوي إلى عمل خير الدين التونسي لها ما يسوغها تماماً ، كما أن مبادلة خير الدين لرفاعة هذه الإحالة نفسها ـ إذ أثنى في «أقوم المسالك» على منجزاته ـ مفهومة تماماً . فالجو الروحي الذي تحرك فيه كلا الرجلين متجانس إلى حد بعيد ، واللقاء بالمدنية الغربية لدى كل منهما موصول أوثق الصلة بمعطيات المدنية الإسلامية بالذات وبالخشية على هذه المدنية من خطر تلك . وبعد هذا كله أو قبل هذا كله كان رفاعة وخير الدين ينتميان إلى أكثر الأقطار العربية اتصالاً مبكراً مباشراً بدائرة الخطر الماثلة في منجزات التمدن الغربي وفي تحركاته الاستعمارية الداهمة : مصر وتونس .

لا شك في أن خير الدين يعتبر من أعظم المنظّرين المسلمين المحدثين لمسألة الربط الشامل ـ والمقيّد في الآن نفسه ـ بين أقطار الإسلام الحديثة والتمدن الغربي الحديث ، كما كان من أكثرهم إحساساً بضرورة الخطو الحثيث في طريق الترقي العمراني . لكن من الحق أن نشير إلى أن معاصره ـ التونسي أيضاً ـ الشيخ محمود قبادو (١٢٢٩ هـ/١٨١٣م ـ ١٢٨٥هـ/١٨٧١م) قد أدرك بحس ممتاز أن العامل الحربي هو أصل المشكلة وأن مسألة التقدم الحديث بالنسبة لبلاد الإسلام هي محصلة الهوة الحادثة بين الغرب وبين هذه البلاد في العلوم الحربية ، وهو الأمر الذي هيأ للإفرنج غزو الإسلام في عقر داره فأذلوا أهله وعوّقوا ركبهم . لهذا لم تكن القضية معقدة في عين الشيخ قبادو ، فالإسلام الذي قهرته قوة الغرب الحديث عليه ، من أجل أن يخرج من غربته وهوانه ، أن يستبدل بالعقارب التي قذفتها أفواه المجانق فمكّنت لسرايا عمر من فتح شهرزور بعد أن أعيى عليها هذا الفتح ، سرابيل من الأسلحة النارية و«الصواعق الصناعية» تطيل باع الدين وترد إليه مجده وعزته(١٤) . بيد أن هذا أيضاً لا يكفي وحده ، إذ ثمة ، في مقابل السبب الخارجي للتقدم ، علة باطنية تسبب منعه ، علة تثوي في أعماق المسلمين أنفسهم وتتمثل في مبدأ اطراح الأسباب الطبيعية : «فَقُلْ لأقوام عن سنن عوائد الله يعمهون ، وفي تيه اطراح الأسباب يهيمون : قد برح الخفاء ولكن لا تفهمون (. .) أولئك قوم (أي الافرنج) أتوا البيوت من أبوابها وأدمنوا القرع ، ولن يجيب سبحانه سائلاً بلسان القابلية بمنع»(١٥) . فينبغي إذن دعم كل مشروع في التقدم بإرادة باطنية جدية وبكدح متواصل وبإيمان أصيل بفاعلية الإنسان في العالم وبقدرته على إحداث التغيير الذي يريد .

أما بالنسبة لخير الدين التونسي فقد كان للمسألة وجوه أخرى . لقد ترددت في أذنه طويلاً كلمة سمعها من «بعض أعيان أوربا» تقول : «إن

التمدن الأورباوي تدفق سيله في الأرض فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع ، فيخشى على الممالك المجاورة لأوربا من ذلك التيار ، إلا إذا حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق»(١٦) . وفي رأي خير الدين «أن هذا التمثيل المحزن لمحب الوطن مما يُصدّقه العيان والتجربة ، فإن المجاورة لها من التأثير بالطبع ما يشتد بكثرة المخالطة الناشئة عن كثرة نتائج الصناعات» . لذا كان أمراً طبيعياً أن تتخذ المشكلة في نهاية التحليل صورة البحث «في أسباب تقدم الأمم وتأخرها جيلاً فجيلاً» على ضوء ما أمكن تصفحه من تجارب التاريخ الإسلامية والإفرنجية ، وما يمكن تقدير مآله في المستقبل بمقتضى الشواهد التي قضت التجربة بأن نقبل . والذي يبدو ثابتاً لدى خير الدين أن من الضروري الإلحاح على أمرين آيلين إلى مقصد واحد : «أحدهما إغراء ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسة والعلم بالتماس ما يمكّنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حالة الأمة الإسلامية وتنمية أسباب تمدنها بمثل توسيع دوائر العلوم والعرفان وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة ، وترويج سائر الصناعات ونفي أسباب البطالة ـ وأساس جميع ذلك حسن الإمارة ، المتولد منه الأمن ، المتولد منه الأمل ، المتولد منه إتقان العمل المشاهد في الممالك الأورباوية بالعيان وليس بعده بيان ـ ثانيهما تحذير ذوي الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم في الإعراض عما يحمد من سيرة الغير الموافقة لشرعنا بمجرد ما انتقش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتيب ينبغي أن يهجر ، وتآليفهم في ذلك ينبغي أن تنبذ ولا تذكر حتى إنهم يشددون الإنكار على من يستحسن شيئاً منها»(١٧) . إن الأخذ بالتنظيمات الدنيوية المفيدة مما يوجد لدى الغير هو أمر لا حرج فيه ، وكل الأدلة الشرعية متفقة على إباحته . ونحن إذا قدرنا أن الإفرنج يتقدمون في معارفهم وأن هذا التقدم يرجع إلى «التنظيمات

الدنيوية» المؤسسة على «العدل والحرية» أمكننا أن نقدر حاجة البلدان الإسلامية إلى الأخذ بهذه التنظيمات. لقد قال الصدِّيق لخالد بن الوليد في حرب أهل اليمامة: «. . . ثم إذا لاقيت القوم فقاتلهم بالسلاح الذي يقاتلونك به: السهم بالسهم والرمح بالرمح والسيف بالسيف». والصدّيق «لو أدرك هذا الزمان لأبدل ذلك بمدفع الششخان ومكحلة الإبرة والسفينة المدرعة ونحوها من المخترعات التي تتوقف عليها المقاومة ولا يحصل بدونها الاستعداد الواجب شرعاً الذي يستلزم معرفة قوة المستعد له والسعي في تهيئة مثلها أو خير منها ومعرفة الأسباب المحصلة لها». ومعنى ذلك أن قضية التقدم العمراني للمسلمين عند خير الدين هي قضية مادية بالدرجة الأولى، لكنها ليست كذلك فحسب وإنما هي أيضاً تدبير سياسي وتنظيم قانوني مؤسسان على الحرية والعدل، وهو ما نوه به الماوردي وابن خلدون من مفكري الإسلام الكبار. وفي رأي خير الدين أن الواجب الأكبر في تيسير هذا التقدم ودفع عجلته يقع على عاتق فريقين: فريق السياسيين وفريق العلماء. أما السياسيون فيقيمون دولة عمرانية شورية، وأما العلماء فواجبهم أن يضعوا حداً لعزلتهم وينخرطوا في الحياة الدنيوية، إذ ليس يكفي أن يكون العلماء عالمين بأحكام الشريعة وأحوالها وإنما عليهم أيضاً أن يعرفوا الأحوال الدنيوية التي يهم الشريعة أمرها لأن «ما لا يتم الواجب إلا به هو واجب». ومعنى ذلك أن على العلماء أن يتبصروا في سياسة أوطانهم ويعتبروا الخلل الواقع في أحوالها الداخلية والخارجية من أجل «ترتيب تنظيمات منسوجة على منوال الشريعة معتبرين فيها من المصالح أحقها ومن المضار اللازمة أخفها ملاحظين فيما يبنونه على الأصول الشرعية أو يلحقونه بفروعها المرعية (. .) أن الشريعة لا تنسخها تقلبات الدهور»، وأن أمر السياسة الشرعية، كما ذهب إليه الشيخ محمد بيرم الأول، مفتي الديار التونسية، «ما يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح

وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به الوحي»[١٨] .

إن هذا يعني ، في فكر خير الدين ، ضرورة تطوير الأنظمة السائدة في الأقطار الإسلامية ووضع تنظيمات تناسب قدرة البلاد على التمثل والهضم من ناحية أولى ، وأحكام الشريعة الصريحة من ناحية ثانية ، أي أن فكرة التغيير ينبغي أن تلتزم بالشروط الذاتية والشروط الموضوعية للأمة التي تنشد التقدم ، أما عمليات الزرع الخارجية المبتسرة فإنها لن تؤدي إلى شيء . وقد لخص خير الدين موقفه هذا في (المنهاج) حيث قال :

«إذا تركنا جانباً مسألة الاعتقاد ، ونظرنا إلى الأمور من الوجهة المادية الخالصة ، فإن التاريخ يشهدنا على أن التطبيق الصريح الأمين للشريعة الإسلامية قد أدى دوماً إلى نتائج باهرة لا ترجع إلى المصادفة أو إلى تأثير ظروف خاصة ، وإنما إلى الأثر الطبيعي لروح الشريعة ولاستعداداتها الفذة . ولكن بما أن العلة نفسها تنتج دوماً في الظروف نفسها المعلول نفسه فإنه لا شك في أن التطبيق الحريص الأمين للشريعة الإسلامية سيعطي في أيامنا عين الثمار التي أعطاها فيما مضى من الزمان . وقد حدث أنه حين أراد البعض أن يستبدل بها نظاماً هجيناً من المؤسسات الأوروبية التي ـ حين يراد لها ، بقسر ، أن تماشي تقاليدنا وحالتنا الاجتماعية ـ تصبح عارية من صورتها وغير قابلة للتطبيق ، فإنه لم يحصل ـ وقد كان ذلك متوقعاً ـ إلا على نتائج لا قيمة لها على الإطلاق . ومن ناحية أخرى ، فإن من الممتنع ، من حيث المبدأ ، غرس مؤسسات بلد ما في بلد آخر تختلف أمزجة أهله وأخلاقهم وثقافتهم وظروفهم المناخية . هل يشبه النظام القضائي الفرنسي النظام القضائي لدى الإنجليز؟ ومع ذلك فإن هاتين الأمتين المسيحيتين تنتميان تقريباً إلى الجنس نفسه وتقيمان في البقعة نفسها ، وتحتل كل منهما ، من المدنية الحديثة ، مكان الطليعة . إن فرنسا قد عملت أربعة عشر قرناً لكي تصبح على ما هي عليه ولكي تهيء

لنفسها المؤسسات التي تتمتع بها اليوم . وهل يدور بخلد أحد أن مؤسساتها التي لا يمكن إنكار سموها على تلك التي سبقتها كان يمكن لها أن تحكم الفرنسيين قبل ثلاثة قرون أو أربعة ؟ إن الحكومات التي توالت منذ أربعين عاماً في الدولة العثمانية قد حاولت مرات عديدة إعادة تنظيم المؤسسات السياسية والإدارية والقانونية للبلاد ولكن جهودها لم تثمر لأنها لم تشأ أن تلجأ بصراحة وتصميم إلى إصلاحات جذرية تتناسب وحاجات البلاد فضلاً عن أخلاق أهاليها . وبدلاً من المثابرة على الطريق المرسوم الذي من شأنه أن يجلب التغيرات الضرورية التي تتناسب مع ما تُشْعِر به الحاجة في كل مرة ـ كما تفعل حكومات الأمم الأكثر تحضراً وتمدناً ـ فإنه قد تم تبني أنصاف إجراءات لا أسس لها ، واقتباس بعض المؤسسات المسلوخة عن أوروبا ، وذلك بسبب ملاحظة النتائج الطيبة التي أثمرتها (هذه المؤسسات) في البلدان التي ولدت فيها ، غافلين عن أن «مجموع قوانين البلد» هو الذي يضمن المنافع لكل «استعداد خاص» . وهكذا فإن هذه الفسائل من المؤسسات المسلوخة عن أوروبا لم تلبث أن اعتراها الفساد لأنها لم تجد في الدولة العثمانية التربة المهيأة والشروط الضرورية لحياتها ، وهو ما استلزم في غالب الأحيان إلغاء قانون ما قبل محاولة تطبيقه ، وهذا نهج مزعج من شأن نتائجه أن تزعزع الاحترام الواجب للنظام الاجتماعي وأن تغرق البلاد في حالة من الفتور الكامل بإزاء القضايا العامة»(١٩) .

٢ - إن ما أدلى به الطهطاوي وقبادو وخير الدين يعكس حالة المواجهة التمدنية العامة بين عالم الإسلام وعالم الغرب . ذلك أن فكرة التقدم لم تنجم عندهم إلا استجابة لأمرِ عبور الهوة وسد الثغرة التي تفصل بين هذين العالمين عن طريق الاستكثار من العلوم والفنون والمنافع العامة المؤسسة على العدل والحرية . أما تحقيق مفهوم التقدم بمعناه الخاص أو بذيوله التنويرية فنلاحظ حضوره عند عدد من المفكرين ممن امتازت

أعمالهم باستمرار الربط بدرجات متفاوتة بين المدنية الحديثة وبين التراث الإسلامي فأفكار عبد الرحمن الكواكبي (١٢٦٥هـ/١٨٥٤م - ١٣٢٠هـ/١٩٠٢م) الأولى في التقدم جاءت في معرض تشخيصه لعلل «الفتور العام» التي يعاني منها المسلمون في أقطارهم كافة ، ولمسألة تقهقر الإسلام التي هي «بنت ألف عام أو أكثر» . وأول ما ينهض الكواكبي في وجهه حالة اليأس من المستقبل وذهاب البعض إلى القول «إننا أمة ميتة فلا ترجى حياتنا» ، وتصديق قولة ابن خلدون : «إذا نزل الضعف في دولة أو أمة لا يرتفع» . وفي رأي الكواكبي أن تفاقم الأمور لا ينبغي أن يبعث على اليأس لأن ثمة أمماً كثيرة قد استرجعت نشأتها بعد تمام الضعف وفق كل اللوازم الأدبية للحياة السياسية ، وأنه يكفي تشخيص المرض حتى يصبح من السهل البرء منه . ومع أن العلل متعددة - إذ هي دينية وأخلاقية وسياسية واجتماعية - إلا أن الذي يبدو مرجّحاً هو أن الأسباب السياسية للتدهور أو الفتور العام هي أكثر العلل حسماً[٢٠] . وحين يقول الكواكبي «السياسية» فإنما يعني بالدرجة الأولى استبدال النظام الكسروي الظالم بنظام الشورى التمثيلي . وهنا يكفي محو الاستبداد وأغلاله لكي تعود الحياة إلى الجسم الفاتر العليل ويُبْعثَ نَشْأً جديداً . ولقد درس الكواكبي ، بعد ألفيري ، ظاهرة الاستبداد دراسة عميقة وحلل ما بينها وبين الدين والمال والتربية والأخلاق من علاقات ، لكنه اعتبر أن أعظم الشرور التي يولدها الاستبداد يتمثل في عرقلة «الترقي» أو التقدم ، فكان ذلك فرصة مناسبة من أجل تحديد مبدأ «الترقي» نفسه وتحقيق مفهومه . فالكواكبي يرى أن مبدأ «الحركة» هو المؤشر الأول للترقي ، إذ الحركة سنّة عاملة في الخليقة دائبة بين شخوص وهبوط . أما الترقي فهو «الحركة الحيوية» أي حركة الشخوص الذي يقابل الهبوط . والهبوط هو الحركة إلى «الموت أو الانحلال أو الاستحالة أو الانقلاب» . وليس لهذه الحركة قانون ثابت

نهائي يسير بموجبها «إلى النهاية شخوصاً أو هبوطاً» وإنما هي أشبه بميزان الحرارة كل ساعة في شأن : حركة الشخوص في الأمة تدل على الحياة وحركة الهبوط تدل على السير نحو الفناء والموت . والترقي الحيوي الذي ينشده الإنسان بفطرته أنواع : الترقي في الجسم صحة وتلذذاً ، والترقي في التركيب بالعائلة والعشيرة ، والترقي في القوة بالعلم والمال ، والترقي في الملكات بالخصال والمفاخر والترقي بالروح عند أهل الأديان[٢١] . وثمة أمران فقط يمكن أن يعترضا هذه الترقيات : إما القدر المحتوم الذي يسميه البعض بالعجز الطبيعي ، وإما الاستبداد المشؤوم . على أن صدم القدر لسير الترقي لا يدوم إلا لحة ثم لا يلبث أن يطلقه فيكر راقياً . أما الاستبداد فانه يقلب السير من الترقي إلى الانحطاط ، من التقدم إلى التأخر ، من النماء إلى الفناء ، ويلازم الأمة ملازمة تبلغ بها حطة الحيوانات فلا يعود يهمها إلا حفظ حياتها الحيوانية ، لا بل إنه «قد يبلغ فعل الاستبداد بالأمة أن يحول ميلها الطبيعي من طلب الترقي إلى طلب التسفل بحيث لو دفعت إلى الرفعة لأبت وتألمت كما يتألم الأجهر من النور ، وإذا ألزمت بالحرية تشقى وربما تفنى كالبهائم الأهلية إذا أطلق سراحها ، وعندئذ يصير الاستبداد كالعلق يطيب له المقام على امتصاص دم الأمة فلا ينفك عنها حتى تموت ويموت هو بموتها»[٢٢] . ويشبّه الكواكبي حركة الترقي والانحطاط في الشوؤن الحيوية للإنسان بالحركة «الدودية» التي تحصل بالاندفاع والانقباض . فالإنسان من جهة تدفعه في السير «رغائب» نفسية وعقلية ، وتقبضه من جهة «الموانع» الطبيعية والمزاحمة . وليس تناوب الخير والشر والنعمة والنقمة والسعادة والشقاء على الإنسان إلا صدى لحركتي الدفع والقبض هاتين . أما الرقي فيتحقق حين يكون جناحا «الاندفاع» و«الانقباض» في الإنسان متوازنين كتوازن السلبية والإيجابية في الكهربائية . وعلى العكس من ذلك يتجه الإنسان

نحو القهقرى حين تغلب الطبيعة أو المزاحمة عليه . وباعتبار آخر تكون الوجهة إلى «الحكمة» إن كان العقل هو الأغلب في حركة «الاندفاع» بينما تكون الوجهة إلى «الزيغ» إن غلبت النفس العقل في هذه الحركة . أما الانقباض فالمعتدل منه هو السائق للعمل بينما القوي منه مهلك مسكن للحركة . والاستبداد في هذا كله هو القابض الضاغظ المسكن . أما أسراؤه المبتلون به ـ ولا سيما الفقراء منهم ـ فهم كدود تحت صخرة لا نجاة لهم إلا برفع الصخرة «ولو حتى بالأظافر ذرة بعد ذرة» . والخلاصة أن العمل من أجل رفع الظلم أو الاستبداد هو الطريق الطبيعي المؤدي إلى تحقيق الترقي .

ومعنى هذا كله أن علينا أن نميز في فكر الكواكبي بين أمرين : الأول الترقي على مستوى الطلب أو الرغبة ، والثاني الترقي على مستوى التحقق أو الواقع . أما طلب الترقي فيرى الكواكبي أنه يمثل ميلاً طبيعياً عند الإنسان . لكن تحقق الترقي ذاته في الواقع ليس له قانون حتمي ، أو أن قانونه هو التأرجح بين الشخوص والهبوط على مثال الحركة الدودية التي تندفع وتنقبض . ولذا كان محكوماً على الإنسان أن يجهد ويكد ويناضل من أجل رفع الموانع التي تقف عائقاً في وجه تحقيق الميل الطبيعي عند الإنسان إلى الترقي .

وليس يبعد كثيراً موقف قاسم أمين (١٢٨٢هـ/١٨٦٥م ـ ١٣٢٦هـ/١٩٠٨م) من مشكلة الترقي عن موقف الكواكبي من المشكلة . فهو يؤمن مثله بضرورة التقدم على مستوى الطلب والرغبة لكنه ينتهي إلى متابعة التنويريين في الاعتقاد بأن حركة التاريخ الواقعية هي في استمرار نحو الأفضل . وكما جاءت أفكار الكواكبي في التقدم في معرض مكافحة ظاهرة سلبية سياسية هي الاستبداد جاءت أفكار قاسم أمين في الموضوع نفسه في معرض مكافحة ظاهرة سلبية اجتماعية هي انحطاط حالة المرأة وتدنيها في مصر والعالم الإسلامي .

وأول ما يثبته قاسم أمين من عناصر التقدم فكرة الحركة والتغير : «إني لست ممن يطمع في تحقيق آماله في وقت قريب ، لأن تحويل النفوس إلى وجهة الكمال في شؤونها مما لا يسهل تحقيقه ، وإنما يظهر أثر العاملين فيه ببطء شديد في أثناء حركته الخفية . وكل تغيير يحدث في أمة من الأمم تبدو ثمرته في أحوالها فهو ليس بالأمر البسيط ، وإنما هو مركب من ضروب من التغيير كثيرة تحصل بالتدريج في نفس كل واحد شيئاً فشيئاً ، ثم تسري من الأفراد إلى مجموع الأمة ، فيظهر التغيير في حالة ذلك المجموع نشأة أخرى للأمة»[٢٣] . وهذا القانون الشامل ، قانون التغير ، ينطبق على كل أمة ومدنية ، والمسلمون لا يفلتون هم أيضاً من قبضته ، إذ «لِمَ يعتقد المسلم أن عوائده لا تتغير ولا تتبدل وأنه يلزمه أن يحافظ عليها إلى الأبد؟ ولِمَ يجري على هذا الاعتقاد مع أنه هو وعوائده جزء من الكون الواقع تحت حكم التغيير والتبديل في كل آن؟ أيقدر المسلم على مخالفة سنّة الله في خلقه ، إذ جعل التغيير شرط الحياة والتقدم ، والوقفة والجمود مقترنين بالموت والتأخر ؟»[٢٤] . ولكن هل معنى هذا القول أن حتمية التغير تعني بالضرورة تغيراً نحو الأفضل حتى تكون الحركة مكافئة للتقدم؟ لم يقل قاسم أمين هذا تماماً حين وضع (تحرير المرأة) في عام ١٨٩٨ لكنه اقترب منه إثر الردة العنيفة التي جُوبِه بها كتابه هذا . فكل ما ذهب إليه قاسم أمين في (تحرير المرأة) يرتد إلى القول إن تمدن الأمم الغربية يتقدم على كل الجبهات بينما تراوح الأمم الأخرى ، ومنها الإسلامية ، في جهلها وضعفها ، وإن سبيل النجاة من الفناء العقل والعلم والاعتماد على النفس ، وإن المانع من ترقي الإسلام البدع والعوائد والمحدَثات والجهل والتقليد وإهمال التربية في الرجال وفي النساء على حد سواء ، ولكن في النساء بصورة أخص . أما في كتاب (المرأة الجديدة) ، وبعد الردة الآنفة الذكر ، فلم يقف قاسم أمين عند حدود هذه الأفكار التي تقترب كثيراً من

أفكار محمد عبده وإنما ذهب إلى أبعد من ذلك إذ ربط الإصلاح بتبني «العلوم العصرية» ، وبإخضاع أحوال الإنسان المادية والأدبية إخضاعاً تاماً لـ «سلطة العلم»[٢٥] ، فاقترب بذلك من مفهوم التقدم التنويري وانتهى إلى تقرير القول إن «نتيجة التمدن هي سوق الإنسانية في طريق واحدة وأن التباين الذي يشاهد بين الأمم المتوحشة أو التي لم تصل إلى درجة معلومة من التمدن منشأه أن أولئك الأمم لم تهتد إلى وضع حالتها الاجتماعية على أصول علمية»[٢٦] . ومع ذلك يرى قاسم أمين أن التمدن الأوروبي ليس خيراً محضاً - فإن الخير المحض ليس موجوداً في عالمنا هذا ، عالم النقص - لكنه يظل «الخير الذي أمكن للإنسان أن يصل إليه الآن» ، وبه أتم الإنسان شيئاً مما كان ينقصه فارتقى به درجة من الكمال . «ومهما كانت هذه النتيجة صغيرة في جانب ما ينتظر للنفس الإنسانية من الكمال فإنه ينبغي لنا أن نقتنع بها ، وعلى المستقبل أن يصل بأهله إلى ما هو أعلى منها»[٢٧] . ومع أن ما يحمله المستقبل سر مجهول ، ومع أن مشاكل المدنية المقبلة متعددة وتبعث على القلق ، إلا أن حلها لا يعضل ، لأن هذه المدنية - الغربية في ماهيتها - مؤسسة على الحرية الشخصية ، وهذا يسمح لها بتخطي صعوباتها باستمرار وبتكميل نفسها بحسب المبدأ الذي تخضع له ، مبدأ «التغير التقدمي» الماثل في مرور الزمان وإنشاء المعارف والتربية والعلوم . أما وضع المرأة في مجمل الأدوار التي ستنتقل بها فسرّ مجهول ليس في طاقة أحد من الناس أن يعلمه ، «وكما أننا نجهل ماذا يكون حالة الرجل بعد مائتي سنة ، كذلك لا يمكننا أن نعرف ماذا يكون حالة المرأة بعد مرور هذه المدة ، وإنما نحن على يقين من أمر واحد وهو أن الإنسانية سائرة في طريق الكمال وليس علينا بعد ذلك إلا أن نُجِدَّ السير فيه ونأخذ نصيبنا منه»[٢٨] .

وهذا هو الموقف الذي أقره الشيخ علي يوسف صاحب «المؤيد» الواسعة

الانتشار (١٢٨٠هـ/١٨٦٣م - ١٣٣١هـ/١٩١٣م) مع فرق مهم، مع ذلك، هو حرصه على أن يفهم حتمية الترقي فهماً دينياً إسلامياً خالصاً، فعدّل فهم التقدم التنويري الوضعي والتطوري الداروني بحيث أصبح «تنويراً إسلامياً» إن أمكن التعبير. وقد عبر علي يوسف عن تصوره في مقالة نشرها في عام ١٨٨٨ في (الرياض المصرية). والذي دعاه إلى تقرير مقالته ذهاب البعض «إلى أن التمدن يتبادله المحو والإثبات أو العدم والوجود. فهو في هذا العالم يذهب به الدور وتسترجعه الأيام، وأنه كلما تم في أمة انتقل بها إلى الوحشية الأولى، فهو نافع المبدأ مضر الغاية». وحجة هؤلاء في ما يذهبون إليه «ما كان لبعض الأمم قديماً من المكانة السامية في الحضارة حتى إذا بلغت الغاية ارتدت راجعة إلى الخلف حتى تؤول إلى الخشونة والتوحش التام حتى تتدرج ثانية إلى الأمام. فهما عنده على التعاقب، كلٌّ علة للآخر، وكلٌّ غاية ضده»(٢٩). والحق في رأي علي يوسف «أن المدنية دائمة مستمرة في الوجود، تابعة لوجود الإنسان مرتقية بارتقائه». ولكن ما هو التمدن أصلاً؟ يجيب علي يوسف بالقول إنه «الكمال للمجتمع الإنساني»، أو هو «تمام نظام الهيئة الاجتماعية»(٣٠). وهذا الكمال يوجد نسبياً في كل أمة أو شعب بعد حالة من السذاجة الفطرية. فكل هيئة اجتماعية في الوجود متمدنة بالنسبة أو بالقياس لما دونها، لكنها غير متمدنة بالقياس لما فوقها. أما معيار التفاضل هنا فهو درجة الارتقاء في المعارف والعلوم النظرية والعلمية وفي الأخلاق الفاضلة للنفوس. ويتبع هذا درجة اتساع نطاق الصنائع من فلاحة وملاحة وأنواع التجارة والتفنن في معدات الحضارة والاختراع للمنافع كآلات المواصلات والمراسلات والتسهيلات التي قدمها كل عصر لآخر. وهذه المنجزات تخضع باستمرار للتدقيق والصقل واختيار الأصلح فالأصلح. «وهكذا كل سابق يبدع وكل لاحق يحسّن أو يقبّح إلى أن يصل هذا النوع إلى النقطة

التي فيها الانقلاب الوجودي (على مذهبنا) وفي النفوس غصة من عدم إيجاد ما يتخيله أنفع للحياة» . إن السعي وراء هذه المنافع يعتبر متمماً لنظام الأمم وباعثاً على الراحة والأمن والرفاهية والثروة ، فضلاً عن أنه مطلب للأجيال القادمة التي ترجو بدورها أن تدرك لنفسها غاية أرقى . لكن المدنية في العالم لا ترتقي إلا رويداً رويداً ، إنها توجد في قلة من الأمم تعترضها في الغالب جهالة الكثرة من الأمم فتعرقل مسيرتها . ثم إن قصر أطوار الحياة يقصر من العمل ويقلل من الفائدة وليس من الثابت أن يستأنف المتأخر دروس الجيل السابق ومنجزاته بشكل ناجع . لهذا كانت «أعمال الأجيال المتتابعة كدروس متقطعة غير ملتئمة وضعاً وعملاً» . ولهذه الأسباب «كانت الشرائع الإلهية والوضعية مرتقية شيئاً فشيئاً بحسب الاستعدادات في الأمم . فمثلاً كان الإنسان خلواً ساذجاً ثم أدرك المطالب التي تدعوه إليها النفس وترقّى بعد ذلك إلى معرفة أنه عاجز عن إدراك حاجته بنفسه فكانت المشاركة . فدعا الأمر إلى حكَم يفصل عند الخصام فأنزل الله الأسفار والصحف على أيدي أنبيائه الأولين من البشر إرشاداً منه إليهم بقدر الحاجة حسبما تقتضيه الحكمة الإلهية . ثم أنزل الكتب السماوية كتاباً كتاباً باقتضاء حكمته الأزلية وتدرجاً في التوسع والتبيين ، منظوراً في كل ذلك إلى استعداد النوع وترقيه . كذلك القوانين الوضعية تلبس كل يوم أحسن من ذي قبل ، ودليل ذلك ما نراه اليوم من تقدمها وملاءمتها كثيراً للعوائد الحالية والأخلاق التي لا شك أنها ارتقت بارتقاء الإنسان مادة وجوهراً . وعلماء الطبيعة يحكمون أن الإنسان في انتخاب دائم وترقّ في المادة والجوهر . . .»(٣١) .

وهكذا ينتهي علي يوسف إلى دعم موقفه في التقدم الإنساني المستمر بالنظرية الداروينية في التطور التي تعضدها «مشاهدة الأحافير الأولى» كما يقول . لكنه ينكر أن يكون هذا «التحسين المتدرج» في

الموجودات وفي الإنسان من «فعل الطبيعة» نفسها ـ هذا إذا كان للطبيعة وجود أصلاً! ذلك أن «التحسين المتدرج» هو «مراد الله جل شأنه» . وحتى لو سلمنا بفعل الطبيعة فإن هذا لا يعني إلا أن هذا الفعل هو من «تقدير ذاته الأقدس» .

أما الانحطاط في الوجود ، الذي تنتهي إليه الأمم التي كانت مترقية ، فلا يعني في رأي علي يوسف رجوعاً إلى «حالة وحشية» كما يتوهم البعض . وحتى لو سُلّم القول إنه رجوع إلى التوحش فإن القول إن علة ذلك كامنة في طبيعة المدنية ذاتها ـ بمعنى أن التمدن داع إلى التوحش بنفسه ـ أمر لا يسلّم . ذلك أنه لا بد من أسباب أخرى قد أوجبت هذا «الانقلاب» ، كفساد الأخلاق وعدم السعي وراء المطالب مثلاً ، أو الالتفات إلى الملاذ الشهوية أو غير ذلك . فهذه الأمور منتجة لخمود الفكر وظلمة العقل وفظاظة الطبع وخشونة المعاملات ، مما يذهب بعد زمن بـ «عنوان الأمة» إلى غيرها ممن استعد وتهيأ لـ «روح التنور» أو ممن كان مرتقياً أصلاً(٣٢) . أما أولئك الأقوام فيشقون في سكرتهن وغفلتهم إلى أن يصحوا وينتبهوا منهما . إن الحكم بالانقلاب في الأمم ـ بمعنى الارتداد إلى حالة الانحطاط والتوحش بعد حالة التمدن ـ ليس أمراً ثابتاً واجب الحصول . إذ لو كان كذلك «لكان واقفاً بين أيدي كل أمة من الأمم عند حد لا تتخطاه فتتساوى أعماراً في الحضارة أو تزيد الواحدة عن الأخرى بقليل ، كأعمار ذوات الروح» . لكننا في الحقيقة «نجد أمة لا تتجاوز قرناً واحداً في الحضارة وأخرى تعيش قروناً كثيرة فلا تبيد من نفسها إلا لطوارىء أخرى خارجة عن سور التمدن» . ونحن نستطيع أن نتصور أن أفراد أمة في العالم قد حافظوا جيلاً بعد جيل على مبادىء تمدنهم بحيث يلبس كل خلف منهم ثوب السلف فتنقضي الدهور وتبيد الآلاف من الأعوام وهي تترقى شأناً وتعلو مكانة «إلى ما لا يتصور أن يصل حدّه الفكر»(٣٣) . وينبغي أن

نعلم أن تمدن الأمة في زمن معين ليس متعلقاً فقط بأفرادها ، وإنما أيضاً بحالة حكومتها التي تسير معها وتلائم درجة ترقيها . إذ لا بد من «تقارب الفريقين واتجاه قوة الهيئة إلى انتخاب الأصلح فالأصلح للهيئة ، فلا تلقي على الشعب ما لم يكن قد استعد لتلقيه بقلب سليم ولو كان مفيداً تمام الفائدة خوفاً من التحول عن الغرض الأصلي والشطط عن إدراك الغاية المقصودة من ذلك الأمر الملقى عليهم» ، مثل ما حدث في أمر «الحرية» ، فإن الجهلاء والأغبياء صرفوا الاسم بمداركهم السافلة عن معناه الحقيقي إلى معنى مضر بحيث فهم كل فرد منهم أنه «أصبح بأمر الحاكم حراً ، أي يفعل كيف يشاء مما تسول له النفس من الأعمال الدنيئة والقبائح الفظيعة فسكر وعربد وفجر وفسق وقامر ولعب وتلاهى وأذهب النفس والنفيس واستهتك ضحية غاياته الفاسدة وفكره العاطل وهو يتوهم أنه قائم بالواجب عامل بشريعة حكومته» . وينبغي أن يعلم أيضاً أن ما تتخذه الحكومات من المغالاة في اختراع الآلات الحربية كالمدافع والأسلحة النارية وإعداد القوى العظيمة الهائلة وتجنيد الجنود ، ليس من «باب التوحش ومضادة الإنسانية» ، لما يتخيله البعض من أنه من موجبات الدمار وسفك الدماء وإزهاق الروح وتكدير كأس الراحة وإنما هو على العكس من ذلك تماماً ، «من تمام المدنية ومن موجبات النظام لما فيه من عامل الهدوء ونشر لواء الأمن في المسكونة» . إذ «لولا ذلك لهالت الأمم الدنيئة وأغارت على أرباب المدنية وفشا النهب والسلب وكثر السطو وسُلب الأمن العام من العالم أجمع»(٣٤) .

أما إذا اعترض معترض على الشيخ علي يوسف بالقول : «ما لك أردت أن تبدل سنة الله في العالم من التغيير الدوري في كل أمر أخذ حد الغاية تدلياً أو ارتقاء - والطبيعة ترشدنا إلى أن كل شيء وصل إلى الحد انقلب إلى الضد - وأردت أن لا تجعل للحوادث الدهرية على المدنية يداً -

وسريانها لا يتمارى فيه اثنان؟» ، فإنه يجيب بالقول : «إن الإنسان نتيجة الموجودات وسر العوالم ، بعث الله له الرسل وأنزل عليه الكتب السماوية لا لعبث بل ليتم نظامه الأكمل . وجل شأنه أن يضيع سر الوجود سدى ، فهو واهبه المدنية نعمةً فلا يسلبه إياها ، وإلا ظلم الموجودات ﴿وما ربك بظلام للعبيد﴾» . أما القول «أن كل شيء يتلاشى بعد تمامه» ـ وهو قول ابن خلدون ـ فلا يصلح لأن يرد القول باستمرار التقدم المدني ، وذلك لأن تعريف التمدن أصلاً أنه «الكمال للمجتمع الإنساني» . وهذا الكمال لم تبلغه أمة من الأمم في أي عصر من العصور حتى يقال إنه قد حدث فيه ارتداد أو تلاشٍ . أما الصروف والحوادث التي تعتري التمدن فليست متغلبة دوماً حتى يسري حكمها على المدنية . والواقع أن الإنسان في حالة التمدن يتغلب على هذه الحوادث بالتمدن نفسه فتقل أو تنعدم . «والدليل على ذلك أن الأمم التي ترقت فيها الشرائع والقوانين ليست كغيرها من الأمم المتوحشة . فإن الحوادث في الأولى أقل منها في الثانية . وهكذا كلما تدرجت علواً تغلبت عليها أكثر . وكذلك العلوم والمعارف تمحو من الحوادث في الوجود بقدر ما تأخذ فيه عملاً وإحكاماً . فليس للحوادث حكم على المدنية ، بل هي لها الحكم عليها بلا ريب» . والنتيجة أنه «لا محيص عن التسليم بأن المدنية دهرية دائمة بدوام الإنسان مترقية بترقيه عاملة فيه عمل الحكيم المربي»[٣٥] .

وهكذا انتهى علي يوسف عند نهاية القرن التاسع عشر إلى مركب طريف للتقدم المدنيّ جمع فيه بين التنويريين والداروينيين والفلسفة الوضعية الفرنسية من ناحية وبين الفكر الديني الإسلامي من ناحية ثانية ، فنقل مفهوم التقدم الذي نادى به أمثال حسن العطار والطهطاوي وخير الدين من حالة سباق الحضارات المتعددة ولحاق المتخلف منها بالسابق إلى حالة وحدة التمدن أو المدنية التي ستفتح الطريق أمام إنسانية

واحدة تسير في درب الكمال والتكمل . لكن ما حققه علي يوسف لا يمنع مع ذلك من القول إن مركَّبه لم يكن في نهاية المطاف إلا محاولة من محاولات التكيف والتكييف الإسلامية الحديثة البارزة التي ينبغي أن توضع إلى جانب تلك التي قام بها عند نهاية القرن التاسع عشر مفكرون آخرون من أمثال عبد الله النديم ومحمد عبده وعلي مبارك وحسين الجسر وغيرهم .

الهــوامش

١) علي مبارك : الخطط التوفيقية ٤ : ٣٨ .

٢) رفاعـة الطهطاوي : تخليص الإبريز إلى تلخيص باريز (دار التـقـدم بشـارع محمد علي بمصر، ١٩٠٥/١٣٢٣) : ١٥٥ .

٣) المصدر نفسه : ٢٦٣ .

٤) المصدر نفسه : ٧ .

٥) المصدر نفسه : ٨ .

٦) المصدر نفسه : ٩ .

٧) المصدر نفسه : ١٣ .

٨) المصدر نفسه : ١١ .

٩) رفاعة الطهطاوي : مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية (ط ٢ ، مطبعة شركة الرغائب بمصر ١٩١٢/١٣٣٠) ١٨-١٩ .

١٠) المصـدر نفـسـه : ٧ ـ ٨ . والذي يقـصـده رفـاعـة الطهطاوي من «المنافع العـمومية» ما «يقال له في اللغة الفرنساوية أندوستريا يعني التقدم في البراعة والمهارة» ، ويعرفه بأنه «فن به يستولي الإنسان على المادة الأولية التي خلقها الله تعالى لأجله مما لا يمكن أن ينتفع بها على صورتها الأولية فيجهزها بهيئات جديدة يستدعيها الانتفاع وتدعو إليها الحاجة» ، ومداره على العمل وصناعة اليد ، وهو يكون بوجه خاص في تقدم التشغيلات الثلاثة الزراعية والتجارية والصناعية والتوسع فيها» (مناهج الألباب : ١٢٩) .

١١) المصدر السابق : ٢١ .

١٢) المصدر نفسه : ٤٤١ ـ ٤٤٣ .

١٣) المصدر نفسه : ٤٤٤ .

١٤) ديوان الشيخ قبادو التونسي (جمع الشيخ أبو عبد الله السيد محمد السنوسي ، مطبعة الدولة التونسية ، تونس ، ١٢٩٤ هـ) ٢ : ٤٠ ـ ٤٨ .

١٥) المصدر نفسه : ٤١ .

١٦) خير الدين التونسي : أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك (مطبعة الدولة الحاضرة بتونس المحمية ، ١٢٨٤ هـ) : ٥٠ .

١٧) المصدر نفسه : ٥ ـ ٦ .

١٨) المصدر نفسه : ٤٣ .

١٩) Khéreddine, Mémoires (Mon Programme), P. 141.

٢٠) عبد الرحمن الكواكبي : أم القرى (الأعمال الكاملة بتحقيق محمد عمارة ، القاهرة ١٩٧٠) : ١٥١ ـ ١٨١ .

٢١) عبد الرحمن الكواكبي : طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (الأعمال الكاملة ، بتحقيق محمد عمارة) : ٤١٠ .

٢٢) المصدر نفسه .

٢٣) قاسم أمين : تحرير المرأة (مطبعة دار المعارف بمصر القاهرة ،١٩٧٠) :٢٥ ـ ٢٦ .

٢٤) المصدر نفسه : ٣١ ـ ٣٢ .

٢٥) قاسم أمين : المرأة الجديدة (مطبعة المعارف بالفجالة بمصر ،١٩٠٠) : ١٨٥ .

٢٦) المصدر نفسه : ١٨٦ .

٢٧) المصدر نفسه : ٢٠٦ .

٢٨) المصدر نفسه : ١٥٥ .

٢٩) علي يوسف : التمدن دهري (مجلة الرياض المصرية ، ربيع الأول ١٣٠٦ هـ/ نوفمبر ١٨٨٨م) : ١٣٦ .

٣٠) المصدر نفسه : ١٣٧ .

(٣١) المصدر نفسه : ١٣٨ .

(٣٢) المصدر نفسه : ١٤٠ .

(٣٣) المصدر نفسه : ١٤٠ .

(٣٤) المصدر نفسه : ١٤١ .

(٣٥) المصدر نفسه : ١٤٢ .

ابن خلدون
في الفكر العربي الحديث

لا شك في أنه لم يعد لدينا أي مسوغ يدفعنا إلى التعلق بما تذهب إليه جمهرة المؤرخين المعاصرين من إثبات أن ابن خلدون لم يكن إلا نوراً سطع فجأة ثم لم يلبث أن خفت واضمحل لكي لا يخلف في أعمال الذين جاءوا من بعده أي أثر دالّ .

ولقد استقر بنا المقام اليوم ، بإزاء ابن خلدون ، عند مناحي النظر التالية :

الأول : حمّى البحث عن المصادر التي متح منها ابن خلدون ، فرحين مأخوذين بما قد يؤدينا إليه هذا البحث من الكشف عن بعض المؤلفين أو عن الأعمال التي يمكن أن يكون ابن خلدون قد استخدمها في تركيب عمله الرائد الذي أودعه (مقدمة) كتابه (العبر) . وبدلاً من أن يسهم الكشف عن كتاب ككتاب (بدائع السلك في طبائع الملك) لابن الأزرق (٨٣٢ هـ - ٨٩٦هـ) في إغناء معرفتنا بآثار (المقدمة) ، بتنا نستخدم هذا الكتاب من أجل «تعرية» ابن خلدون والزعم أنه قد أخفى عنا ، متعمداً ، مصادره وأصوله . والرجل ، حقيقة ، لم يقصد إلى شيء من هذا على الإطلاق .

الثاني : المبالغة في الثناء على ابن خلدون لما أنجزه في هذه (المقدمة) التي عجز الأوائل والأواخر عن صنع نظير لها ، وتقديم ابن خلدون في إهاب «العالم الحديث» الذي تخطى في عمله كل ما وصل إليه المشتغلون المحدثون في العلوم الاجتماعية . وليس ثمة شك في أن في هذا انصافاً للرجل وما مثل في الفكر العربي ، لكن فيه أيضاً ، بمقتضى منطق العلم

ومنهجه ، إسرافاً لا مسوغ له إلا في عين منطق الوجدان وأحكامه .

الثالث : التوسع العلمي في الدراسات الخلدونية ، والكشف في عمل ابن خلدون نفسه عن وجوه علمية «حالية» يمكن أن يفيد منها أصحاب العلوم الاجتماعية في أبحاثهم في المجتمعات التي درست أو التي تدرس أو التي ستأتي في قابل الأيام . وهذا مذهب في البحث له ما يسوغه .

بإزاء هذه الوجوه من النظر والبحث قدَّرتُ أنَّ بمكنتي أن أضع عمل ابن خلدون وضعاً آخر ، بأن أنبه إلى آثاره الفعلية البارزة في أعمال المفكرين العرب المحدثين وإلى المواقف النقدية لهؤلاء المفكرين من هذا العمل .

لقد زعمت في كتاب صدر لي حديثاً عن (أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث) أن الأزمنة الحديثة العربية تبدأ مع ابن خلدون لا مع حملة نابليون على مصر كما ظن الكثيرون . وإن شئنا الدقة بقدر أكبر أقول : إن إشكالية ابن خلدون الحضارية ـ وهي الإشكالية التي تدور على قيام الدول وأفولها ـ قد مثلت الهاجس الرئيس عند المفكرين العرب المحدثين منذ أن اتصل الإسلام بالغرب ومنذ أن وعى هؤلاء المفكرون العرب الهوة التي تفصل عالم الإسلام الذي خسر مدنيته المتقدمة عن عالم الغرب الذي قفز إلى المواقع التمدنية الأمامية ، فباتت القضية الجوهرية هي القضية التي تدور حولها (المقدمة) : قيام الحضارات وانهيارها ، صورة الأمة أو الدولة المثلى التي يمكن لقيامها أن يجنب أمة العرب استمرار التقهقر وأن يحقق لها الانعتاق من حالة الانحطاط ، والخطو في درب التمدن الحديث .

إن هذا واضح تمام الوضوح في القرن التاسع عشر ، قرن النهضة . وهو واضح ، على وجه التحديد ، في أعمال جميع المفكرين البارزين في العصر الحديث : من رفاعة الطهطاوي إلى مالك بن نبي . ونحن لا نشهد لدى

هؤلاء المفكرين تأثراً ملموساً بأفكار ابن خلدون فحسب وإنما نشهد لديهم أيضاً نقداً صريحاً لها ، أو انحرافاً بيّناً عنها ، أو استقلالاً فريداً بإزائها . وربما كان رفاعة الطهطاوي (١٢١٦ هـ/١٨٠١م - ١٢٩٠هـ/١٨٧٣م) أول مفكري عصر النهضة العربية الذين اكتشفوا ابن خلدون وتابعوه في إشكاليته . ورفاعة يمثل ، كما نعلم ، حلقة الاتصال بين مدنية الإسلام ومدنية الغرب . وهو قد وعى ما بين هاتين المدنيتين من مفارقات في الأحوال ، كما تقلب بين أفكار مونتسكيو وفلاسفة التنوير من ناحية وبين أفكار ابن خلدون من ناحية أخرى ، محاولاً التركيب بين معطيات المدنيتين . وهو حين نقل إلى اللغة العربية ، من جملة ما نقل ، كتاب مونتسكيو : (تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم) ، وشجع في الوقت نفسه ، أي عند منتصف القرن التاسع عشر ، مطبعة الحكومة في بولاق ، على نشر (مقدمة) ابن خلدون ، لم يكن في واقع الأمر يبغي إلا أمراً واحداً هو التصدي لمشكلة القوة والضعف ، العظمة والانحطاط ، قيام الدولة وانحطاطها . . . ، أي لمشكلة عالم العرب والإسلام ، من خلال إحياء أفكار ابن خلدون واستلهمام أفكار مونتسكيو ومفكري العصور الغربية الحديثة . لكن من المؤكد أن الطهطاوي حين رد التمدن إلى أصلين : التمدن في الأخلاق والعوائد والآداب من وجه ، والتقدم في المنافع العمومية المادية التي تدور على العمل وصناعة اليد ، لم يتابع ابن خلدون إلا جزئياً ، لأنه لا يرى أن للتقدم المادي نقطة معينة يقف عندها لينكفىء بعدها ، وإنما هو يسلم باستمرار بهذا التقدم المادي . والدولة التي تستطيع بالتالي أن تجمع بين الخلق الديني - وهذه فكرة خلدونية - وبين التقدم المادي الذي لا يقف عند حد - وهذه فكرة تنويرية - تستطيع أن تنهض بالأمة التي تعمل لها وتصل بها إلى حالة التمدن .

أما خير الدين التونسي (١٢٢٥هـ/١٨١٠م - ١٣٠٨هـ/١٨٩٠م) فقد

هاله تدفق سيل التمدن الأورباوي في الأرض بحيث لا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع فلا يكون للأمم الأخرى المجاورة لأوروبا نجاة منه إلا بالحذو حذوه والجري مجراه في التنظيمات الدنيوية ، كما يقول . والحل في رأيه يكمن في التركيب بين مصالح الدارين : الدنيا والآخرة : أما الآخرة فبالدين يكون صلاحها ، وأما الدنيا فبالتنظيمات الدنيوية وبالمنجزات العلمية المادية تكون استقامتها . وحين حدد خير الدين مضمون التمدن بالقول إنه يدور على توسيع دوائر العلوم والعرفان وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة وترويج سائر الصناعات ونفي أسباب البطالة على أساس من حسن الإمارة المتولد منه الأمن ، المتولد منه الأمل ، المتولد منه إتقان العمل ، فإنه يطبق في الواقع قواعد أدب الدنيا الماوردية على العالم الحديث . لكنه حين يقيم كل هذا على قاعدتين هما : الأمن والعدل ، فإنه يستلهم مباشرة القاعدة الخلدونية التي تقول «إن الظلم مؤذن بخراب العمران» . لكنه ، بعد هذا كله ، وحين يدعو إلى توسيع العلوم والعرفان والعمران ، لا يتابع ابن خلدون في قوله إن التوسع في الحضارة من شأنه أن يؤذن بفساد العمران . كما أنه لا يلتفت إلى النظرية الخلدونية في تطور الدول والأجيال التطور الذي نعرف .

ويتبنى أحمد بن أبي الضياف (١٢١٩هـ / ١٨٠٤م - ١٢٩١هـ / ١٨٧٦م) معاصر خير الدين وصاحب (إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان) القسمة الحديثة للأنظمة السياسية : المُلك المطلق ، المُلك الجمهوري ، المُلك المقيد بقانون (شرعي أو عقلي سياسي) . وهو يرى أن نظرية ابن خلدون في الظلم الذي يؤذن بفساد العمران تنطبق على نظام الملك المطلق القهري بالذات . وهو يؤكد القول إن جور الملوك هو أقوى الأسباب في تدمير البلدان وتخريب العمران وانقراض الدول . وفي هذا ، يكمن في رأيه ، سر ما ذكره ابن خلدون في (مقدمة) كتابه حيث قال في

الفصل الثالث من الكتاب الأول : «إن الدول لها أعمار طبيعية كالأشخاص» . فالمقصود هنا ـ في رأي ابن أبي الضياف ـ هو هذا «الصنف العسكري» ، وذلك لما ذكره من «الانفراد بالمجد» وجدع أنوف العصبية التي بها التغلب ، ودواعي الشرف ، ومذاهب السرف وغير ذلك مما يدعو إلى الجور وخرق السياج ـ «وإلا فقد رأينا من دولة الفرس والدول المسيحية ما تجاوز المئتين من السنين ، لأن تصرف ملوكهم له حد يقفون عنده بمقتضى السياسة العقلية . وكذلك الدولة العثمانية ، تسري الآن في المائة السادسة ، لما فيها من مراعاة أصول الشريعة الإسلامية والقوانين المحترمة» . ومعنى ذلك أن الدولة التي تسير بمقتضى العدل تطول بها المدة ، أما تلك التي تقوم على الجور فإنه لا يبقى لها ملك . وبتعبير آخر الملك الاستبدادي المطلق هو وحده المحكوم عليه بالفناء ، أما الملك الجمهوري والملك المقيد فيمكننا أن نأمل لهما مصيراً أفضل إذا ما نحن توخينا العدالة في التصرفات الدنيوية الشرعية . ولا شك في أن نظرية ابن أبي الضياف هذه تمثل تعديلاً جوهرياً لنظرية ابن خلدون في حياة الدول .

لا شك في أن الصورة التي قدمها الطهطاوي وخير الدين وابن أبي الضياف لا تمثل مجرد اكتشاف لابن خلدون وتعريف به وإنما هي أيضاً تعديلٌ لنظرياته الرئيسية ونقدٌ لها أيضاً . بيد أن النقد الحقيقي لأفكار ابن خلدون لم يأت بشكل واضح إلا من جانب المفكرين المخضرمين ـ أعني أولئك الذين تقع فعالياتهم الفكرية النشطة في الحلقة الزمنية التي تصل القرن التاسع عشر بمطالع القرن العشرين . ولا شك في أن عبد الرحمن الكواكبي وقاسم أمين وعلي يوسف هم أبرز من يمكن أن يستوقفنا في هذا المجال .

والظاهرة التي يتصدى لها الكواكبي (١٢٦٥هـ/١٨٥٤م ـ ١٣٢٠هـ /

١٩٠٢م) هي الظاهرة نفسها التي وقف عندها معاصروه من المفكرين المسلمين ، ظاهرة الخلل والضعف أو «الفتور العام» الذي يعم المسلمين في جميع ديارهم . وقد انتبه الكواكبي إلى أن مسألة تقهقر المسلمين ليست مسألة مستجدة ، فهي «بنت ألف عام أو أكثر» . وما من ملاحظ إلا ويستدعي انتباهه انحطاط أمم الإسلام المستمر عبر القرون المتوالية . وقد تفاقمت الأمور تفاقماً بث في نفوس المسلمين اليأس من أنفسهم ومن المستقبل ، حتى لقد ذهب بعضهم إلى القول «إننا أمة ميتة فلا ترجى حياتنا» ، وصدقوا قولة ابن خلدون : «إذا نزل الضعف في دولة أو أمة لا يرتفع» . وهذه ، في رأي الكواكبي ، نظرة هادمة للتاريخ وللمستقبل ، نظرة لا بد من التحرر منها ونبذها . وليس ذلك في رأيه بالأمر العسير . فالحقيقة هي أن ابن خلدون كان على ضلال في ماذهب إليه . ذلك أن أمماً كثيرة قد استرجعت نشأتها بعد تمام الضعف وفقد كل اللوازم الأدبية للحياة السياسية . وإنه يكفي ، في رأي الكواكبي ، أن يشخّص المرض «تشخيصاً مدققاً سياسياً» ويعين للمريض الدواء المناسب حتى يتمكن الجسم العليل من التغلب على الداء واسترداد الصحة والعافية . هذا من وجه ، ومن وجه آخر يلاحظ الكواكبي أن مبدأ «الحركة» يكمن في جوهر الوجود . والحركة «سنّة عامة في الخليقة دائبة بين شخوص وهبوط» . وليس لهذه الحركة قانون ثابت نهائي تسير بموجبه إلى النهاية «شخوصاً أو هبوطاً» ، وإنما هي أشبه بميزان الحرارة كل ساعة في شأن : حركة الشخوص في الأمة تدل على الحياة ، وحركة الهبوط تدل على السير نحو الفناء والموت . وفي رأي الكواكبي أن حركة الحياة المطردة في الترقي هي الحركة الطبيعية ، وأن هذا الاطراد لا يوقفه إلا القدر المحتوم الذي يسمى بالعجز الطبيعي ،أو الاستبداد المشؤوم . بيد أنه يضيف إلى ذلك القول إن صدم القدر لسير الترقي لا يدوم إلا لمحة ثم لا يلبث أن يطلقه فيكر راقياً . أما

الاستبداد فإنه كالعلق يطيب له المقام على امتصاص دم الأمة فلا ينفك عنها حتى تموت ويموت هو بموتها . فلا مفر إذن ، لإنقاذ الأمة من الانحطاط المتولد عن الاستبداد ، من دحر الاستبداد وتبديده . وليس ههنا مقام التفصيل في هذا الجانب من فكر الكواكبي لكن الذي يهمنا من هذا كله هو التنبيه على رفض الكواكبي لنظرية ابن خلدون في الأفول الحتمي للعمران وتعلقه بإمكانية تجنب الهبوط أو الأفول بتجنب الأسباب المفضية إليه .

ويتفق قاسم أمين (١٢٨٢هـ/١٨٦٥م - ١٣٢٦هـ/١٩٠٨م) مع الكواكبي في الاعتقاد بأن التغير هو شرط التقدم : تقدم النوع الإنساني في العقل وفي الآداب وفي العلوم . وقد تبنى قاسم أمين ، في المرحلة الثانية من حياته العقلية ، أي إثر الهجمة التقليدية العنيفة التي قوبل بها كتابه الأول (تحرير المرأة) وحين أسلم قياد أمره لسلطة العلم ونور العقل الخالص ، تبنى مذهب فلاسفة عصر التنوير في المدنية ، وهو مذهب يناقض تماماً مذهب ابن خلدون القائل بالدورات الحضارية الآفلة في النهاية ، ويؤكد حتمية التقدم في خط سير المدنية الإنسانية . ويرى قاسم أمين هنا «أن نتيجة التمدن هي سوق الإنسانية في طريق واحدة ، وأن التباين الذي يشاهد بين الأمم المتوحشة أو التي لم تصل إلى درجة معلومة من التمدن منشؤه أن أولئك الأمم لم تهتد إلى وضع حالتها الاجتماعية على أصول علمية . صحيح أن التمدن الغربي ليس خيراً محضاً - لأن الخير المحض ليس موجوداً في عالمنا هذا ، عالم النقص - لكنه «الخير الذي أمكن للإنسان أن يصل إليه الآن ، فقد أتمّ به شيئاً مما كان ينقصه وارتقى به درجة من الكمال . ومهما كانت هذه النتيجة صغيرة في جانب ما ينتظر للنفس الإنسانية من الكمال ، فإنه ينبغي لنا أن نقنع بها ، وعلى المستقبل أن يصل بأهله إلى ما هو أعلى منها» . ثمة أمور كثيرة نجهلها

لكننا على يقين من أمر واحد «وهو أن الإنسانية سائرة في طريق الكمال» ، وليس علينا «إلا أن نُجِدَّ السير ونأخذ نصيبنا منه» . إنه الإيمان بواقعية التقدم ، وهو إيمان ، لا شك ، مباين لإيمان ابن خلدون .

وقريب من مذهب قاسم أمين مذهب الشيخ علي يوسف ، صاحب «المؤيد» الذي نشر في عام ١٨٨٨ في (الرياض المصرية) مقالة لها دلالتها الصارخة : «التمدن دهري» . وينبغي أن ننوه هنا بالدور الذي أدته هذه المجلة ، التي أنشأها عبد الرحمن الحوت ومحمد حسن سلطاني ، في بعث آراء ابن خلدون والدعوة إليها والترويج لها بالمقالات الكثيرة المستلهمة من (المقدمة) ومن الماوردي . «التمدن دهري» : ذلك هو شعار الشيخ علي يوسف ، وتلك هي مقالته في وجه من يزعم «أن التمدن يتبادله المحو والإثبات أو العدم والوجود . فهو في العالم يذهب به الدور وتسترجعه الأيام ، وأنه كلما تم في أمة انقلب بها إلى الوحشية الأولى ، فهو نافع المبدأ مضر الغاية» . ويلاحظ علي يوسف أن حجة هؤلاء في ما يزعمون «ما كان لبعض الأمم قديماً من المكانة السامية في الحضارة ، حتى إذا بلغت الغاية ارتدت راجعة إلى الخلف حتى تؤول إلى الخشونة والتوحش التام ثم تتدرج ثانية إلى الأمام . فهما عنده على التعاقب : كلٌّ علة للآخر وكلٌّ غاية ضده» . ومن الواضح تماماً أن علي يوسف يقصد بالذات ابن خلدون واتباعه ، كما أنه يفهم من نظرية ابن خلدون أنها تنصب على المدنية بإطلاق . والحق في رأيه «أن المدنية دائمة مستمرة في الوجود تابعة لوجود الإنسان مرتقية بارتقائه» . أما هذا الارتقاء فإنه يعكس «كمال المجتمع الإنساني ، أو اتجاه هذا المجتمع نحو تمام نظام هيئته وكمالها بحسب مبدأ اختيار الأصلح فالأصلح وعلى وجه التدرج والارتقاء في القوانين الطبيعية التي تلبس كل يوم أحسن من ذي قبل ، أي على وجه «التحسين المتدرج» الذي هو «مراد الله عز وجل» لا فعل الطبيعة نفسها . أما الانقلاب

الوجودي ـ أي انحطاط الأمم التي كانت مترقية ـ فلا يعني عند علي يوسف رجوعاً إلى حالة الوحشية بسبب علة كامنة في طبيعة المدنية ذاتها ـ بمعنى أن التمدن داع إلى التوحش بنفسه ـ وإنما يعني أن ثمة دواع محددة أوجبت هذا الانقلاب لعل مردها إلى «فساد الأخلاق وعدم السعي وراء المطالب، أو الالتفات إلى الملاذ الشهوية واتباع الإنسان هوى النفس فيما تطالبه به من السكر والعربدة والفجور . . الخ» . إن «الحكم بالانقلاب في الأمم» ـ بمعنى الارتداد إلى حالة الانحطاط والتوحش بعد حالة التمدن ـ ليس أمرا ثابتا واجب الحصول في مذهب علي يوسف . إذ لو كان كذلك «لكان واقفاً بين يدي كل أمة من الأمم عند حد لا تتخطاه، فتتساوى أعماراً في الحضارة أو تزيد الواحدة عن الأخرى بقليل، كأعمار ذوات الروح» . لكننا في الحقيقة «نجد أمة لا تتجاوز قرناً واحداً في الحضارة وأخرى تعيش قروناً كثيرة فلا تبيد من نفسها إلا لطوارىء أخرى خارجة عن سور التمدن» . ونحن نستطيع أن نتصور أن أفراد أمة في العالم قد حافظوا جيلاً بعد جيل على مبادىء تمدنهم بحيث يلبس كل خلف منهم ثوب السلف، فتنقضي الدهور وتبيد الآلاف من الأعوام وهي تترقى شأنا وتعلو مكانة «إلى ما لا يُتصور أن يصل حده الفكر» . والنتيجة أنه «لا محيص عن التسليم بأن المدنية دهرية دائمة بدوام الإنسان مترقية بترقيه عاملة فيه عمل الحكيم المربي» .

وليس موقف علي يوسف هذا إلا ارتداداً عن فلسفة ابن خلدون وتعلقاً ببعض جوانب الفلسفة الوضعية الفرنسية والنظرية الداروينية، وقد صيغ في إهاب نظرية دينية إسلامية تنادي بالتقدم المستمر وتربط التقدم في التمدن بالإرادة الإلهية .

وأخيراً لا بد من التنويه بمفكرين خلدونيين من الطراز الأول هما المفكر الاجتماعي السوري رفيق العظم والمفكر الجزائري المعاصر مالك بن نبي .

أما رفيق العظم (١٨٦٥ ـ ١٩٢٥) فقد أولى قضية المدنية والحضارة اهتماماً خاصاً ، وكان ولعه بالتحليلات العمرانية التي ورثها عن ابن خلدون نفسه بارزاً . وقد تجلت هذه التحليلات بصورة خاصة في رسالتيه (البيان في التمدن وأسباب العمران) و(السوانح الفكرية في المباحث العلمية) . لا شك في أن رفيق العظم ينطلق من القول الأرسطي القديم : «الإنسان مدني بالطبع» . لكن الأفكار الرئيسة في الصورة التي يقدمها لخط التمدن المدني تظل مستلهمة من ابن خلدون : غريزة طلب المعاش ، الفكر والصنع ، الحاجة التي تولّد التجمع ، التجمع الذي ينتج السلطة الوازعة ، العصبية ، الغلبة والدولة ، تخطي مطالب الحياة الخاصة والضرورية إلى المطالب الكمالية والاستغراق في بحر المدنية ورفاهية العيش والتوسع في مظاهر العمران وفي العلوم التي هي «أسس الكمالات البشرية وعنصر التقدم بالهيئة الاجتماعية» . كل هذا خلدوني . لكن هذه الصورة لتطور الاجتماع البشري لا تنتهي مع ذلك بمثل ما تنتهي به الحضارة عند صاحب (المقدمة) . ذلك أن «تلاشي غالب العمران ، واضمحلال مدنيته وخراب البلدان» ليس نتيجة حتمية لا رادّ لها لـ «كمال المدنية» عنده . صحيح أن سجيتي الحقد والحسد يمكن أن تولدا حروباً تؤدي أحياناً إلى تلاشي غالب العمران لكن هذا التلاشي محكوم في نهاية الأمر بأسباب يمكن تحديدها ويمكن تلافيها . وإنه لمن الممكن أن تترقى المدنية إلى «أوج الكمال» دون أن يتبع هذا الترقي بالضرورة انحطاط أو تدلٍّ مباشر . ذلك أن زوال المدنية عن قوم كانت فيهم وكان لديهم الاستعداد لها ، وحدوثها في قوم ليسوا مستعدين لها ، أو بتعبير آخر إن «حياة المدنية» و«الأحوال الباعثة على تحول المدنية وانتقالها» و«تقدم الشعوب وانحطاطها» ، كل ذلك يرجع إلى حوادث الدهور في تقلبها على حسب الظروف التي يمكن تبيّن أسباب جمة فيها تصلح لتفسير ذلك

تفسيراً كلياً أو جزئياً . ومع أن رفيق العظم يميز بين تمدن يرجى معه طول البقاء ـ وهو التمدن البطيء النمو الراسخ الأساس الذي لا يزحزحه مرور الأجيال ـ وتمدن قريب الزوال والفناء ـ وهو التمدن السريع الظهور الذي لا يقوم على أساس متين ، إلا أنه يقبل ببعض التفسيرات التي جعلها ابن خلدون أصلاً لأفول العمران ، فهو يرى مع ابن خلدون أن التقدم المدني الذي يحصل في الأمصار والمدن الكبار والذي يضطر أهل هذه الأمصار والمدن إلى الترف في المعيشة وإلى السرف والتبذير . . يمكن أن يدفع بعض الناس إلى الإقدام على المحظورات التي إن تمت عرضت التمدن إلى الاضمحلال والتلاشي . كما أنه يسلم مع ابن خلدون بأن ضعف أسباب العصبية وتفشي الأخلاق الفاسدة يمكن أن يؤذنا بانحلال المدنية .

وأما مالك بن نبي (١٩٠٥ ـ١٩٧٣) فقد كان أبرز مفكر عربي معاصر عُني بالفكر الحضاري منذ ابن خلدون . ومع أنه قد تمثل فلسفات الحضارة الحديثة تمثلاً عميقاً واستلهم في أحايين كثيرة أعمال بعض الفلاسفة الغربيين ، إلا أن ابن خلدون بالذات يظل أستاذه الأول وملهمه الأكبر . يقول : «إن مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته ، ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكره إلى الأحداث الإنسانية ، وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها» . تلك هي نقطة البدء عند مالك بن نبي ، ومن هذه الفكرة الخلدونية الخالصة ينبغي الانطلاق . لكن علينا ألا نذهب بعيداً بعد ذلك ، لأن مالك ، على الرغم من قبوله لهذا المبدأ المنهجي الموجّه ، لا يتابع ابن خلدون في كثير من آرائه . والقضية تحتاج منا الى تحليل واستقصاء كبيرين لا يتسع لهما مجال القول هنا . ويكفي أن أشير إلى عنصرين مهمين منها . أولهما أن مالك يقبل بدورة الحضارة على طريقة ابن خلدون : نقطة البداية ، الصعود إلى القمة أو الأوج ، الأفول ؛ لكنه لا

يسلم بأنه مكتوب أبداً على حضارة خفَتَ ضياؤها وسدر أبناؤها في ليل طويل أن لا تقوم لها بعد ذلك قائمة ، لأن اليقظة أو النهضة مرهونة في رأيه بما نصت عليه الآية القرآنية : ﴿لا يغير الله ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم﴾ . ومعنى ذلك أن بعث الحضارة وولادتها من جديد أمران ممكنان تماماً إذا ما توافرت بعض الشروط الإنسانية الذاتية . ثاني هذين العنصرين أن مركّبات الحضارة عند مالك بن نبي ، أو ما يسميه بـ (الناتج الحضاري) - وهي تساوي عنده الإنسان + التراب + الوقت - لا تبزغ إلا بدخول عنصر خارجي مستلهم من مبدأ روحي معين هو الـ Ethos بحسب مصطلح كِسِرْلِنْج . ودورة الحضارة التي تقع بين حدّي الميلاد والأفول تقف حين تفقد هذه الروح القدرة على السيطرة على (الغريزة) ، فيدخل أصحاب هذه الحضارة في «عهد ما بعد الحضارة» . وعلى الرغم من أن إنسان هذا العهد متفسخ حضارياً إلا أنه يظل لديه الاستعداد لإنجاز «عمل محضّر» من جديد بتضافر ثلاثة شروط : إرادة التغيير الذاتي ، وإنعاش «الفكرة الدينية» ، وواقع «التحدي» الذي تكلم عليه توينبي .

وهكذا نلاحظ أن المنحى العام لإشكالية مالك بن نبي خلدوني في جوهره ، لكن مضامينه تستلهم الفكر الفلسفي الأوروبي الحديث إلى مدى بعيد .

هذه شواهد على المكانة الفذة التي يحتلها فكر ابن خلدون في أعمال المفكرين العرب المحدثين . ولا شك أن ثمة شواهد أخرى كثيرة يمكن استقصاؤها والتوسع فيها . والذي يمكن أن نخلص إليه من جميع هذه الشواهد هو القول :

١ - إن الاهتمام بابن خلدون في العصر الحديث لا يقف عند حدود قراءة (المقدمة) بعد أن تم «الكشف» عنها ، وإنما هو يتخطى ذلك إلى إحياء الإشكالية الرئيسة فيها ، إشكالية مصير الأمم ومستقبل التمدن .

٢ - إن المفكرين العرب المحدثين قد وعوا وعياً تاماً خطورة النظرة التاريخية التي آمن بها ابن خلدون. ويمكن القول بدون تردد إن نظرته هذه قد قوبلت في أحايين كثيرة بالنقد الشديد وخاصة حين فهم منها أنها تبعث حقاً على اليأس من المستقبل. وإذا كان الغالب الأعم عند هؤلاء المفكرين أنهم سلّموا بتعليلات ابن خلدون الرئيسة لظاهرة الانحطاط واستخدموها من أجل تبديد هذه الظاهرة، إلا أنهم لم يسلموا له بما ذهب إليه من القول بحتمية انقراض كل أنماط العمران.

٣ - وفي كل الأحوال يظل ابن خلدون المعلم النظري الأول لمفكري النهضة العرب، في بحثهم عن أسرار تقهقر مدنية العرب والإسلام، وفي بحثهم عن الأسباب المفضية إلى الانتقال من حالة التدني والتدلي إلى حالة التمدن أو التقدم. أما المعلم العملي لهؤلاء المفكرين فقد تمثل بدون شك في واقع الانحطاط نفسه وفي التحديات الصميمية التي أثارها غزو المدنية الأوروبية لعالم العرب الحديث.

مراجع البحث الأساسية

أبو عبد الله (ابن الأزرق) : - بدائع السلك إلى طبائع الملك ، ج١ ، بغداد ، ١٩٧٧ .

أحمد بن أبي الضياف : - اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان ، تونس ، ١٩٦٣ .

خير الدين التونسي : - أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ، ط ١ ، تونس المحمية ، مطبعة الدولة ، ١٢٨٤ هـ .

رفاعة رافع الطهطاوي : - الأعمال الكاملة ، تحقيق محمد عمارة ، القاهرة ، ١٨٧٣ .

رفيق العظم : - البيان في التمدن وأسباب العمران ، القاهرة ، ١٨٧٧ .

- تنبيه الأفهام إلى مطالب الحياة الاجتماعية والإسلام ، القاهرة ، ١٣١٨/١٩٠٠ .

عبدالرحمن (ابن خلدون) : - المقدمة ، تحقيق عبد الواحد وافي ، ط ١ ، لجنة البيان العربي ، ١٣٧٨/١٩٥٨ .

عبد الرحمن الكواكبي : - أم القرى (الأعمال الكاملة ، تحقيق محمد عمارة ، القاهرة ، ١٩٧٠) .

- طبائع الاستبداد (الأعمال الكاملة) .

عبد القادر المغربي : - جمال الدين الأفغاني ، ذكريات وأحاديث ، القاهرة ، ١٩٤٨ .

علي يوسف : - التمدن دهري (مجلة الرياض المصرية ، نوفمبر ١٨٨٨) .

فهمي جدعان : - أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث ، ط ١ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٧٩ .

قاسم أمين : - تحرير المرأة ، ط ١ ، القاهرة ، ١٨٩٩ .

- المرأة الجديدة ، ط ١ ، القاهرة ، ١٩٠٠ .

مالك بن نبي : - شروط النهضة ، القاهرة ، ١٩٦١ .

- ميلاد مجتمع ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

- مشكلة الثقافة ، القاهرة ، ١٩٥٩ .

الإسلام وأوروبا :
الثقة المفقودة

(١)

إن أية مقاربة لمشكل (الإسلام وأوروبا) توجب اعتبار الأمر، على كل تقدير، من زاوية (الصور). وهذه الصور تشخص أمامنا في مستويات أربعة:

المستوى الأول: الصورة ـ الأصل.

المستوى الثاني: الصورة في التجربة التاريخية.

المستوى الثالث: الصورة في المخيال الجمعي.

المستوى الرابع: الصورة الزمنية المشخصة المباشرة.

إن هذه الصور جميعاً تطلب حقوقها في التمثل الأوروبي للإسلام اليوم وغداً. ويقضي واقع الحال أن ندخلها في عملية الفهم والتفسير والفعل في كل مساعينا القاصدة إلى تشكيل عالم جديد يؤدي فيه الطرفان: الإسلام والغرب، دوراً بنائياً متناغماً أو متكاملاً أو متفاعلاً.

حين يتكلم المسلمون على دينهم يدركون تماماً أنهم يتكلمون على منظومة شاملة من المعتقدات والشرائع والأحكام الدينية والدنيوية التي تمد جذورها في وحي سماوي منزّل لا يرقى إلى كماله وتمامه وصدقه أي ريب أو شك. وهم لا يجردون صورة هذه المنظومة من النصوص الدينية نفسها فحسب وإنما أيضاً من جملة المصنفات الكلامية (الاعتقادية) والفقهية والأخلاقية عل وجه الخصوص، مما تم استخراجه مباشرة من النصوص أو استنبط بالاجتهاد والرأي على نحو من الأنحاء. إن هذه المنظومة المجرّدة الشاملة الصافية النقية ليست مما هو سائر معروف في المجتمعات الأوروبية.

ونحن حين نخرج من دوائر الدراسات العربية والإسلامية أو دوائر الاستشراق لا نجد إلا نفراً ضئيلاً يعرف أشياء ذات بال من وجوه هذه المنظومة ومكوّناتها ، فجمهرة الناس في أوروبا لا تنكر أنها تجهل التصورات «المطابقة» للإسلام على النحو الذي يتمثله المسلمون أنفسهم ، وأن ما تعرفه من أمر هذه التصورات لا يجاوز عدداً من الأفكار البسيطة أو الانطباعات العامة أو العادات أو المعتقدات السائرة التي ينكر المسلمون كثيراً منها ويحرصون على أن ينهوا للغربيين الذين يلقونهم أن معرفتهم بالإسلام منقوصة وأن الأفكار المكونة لديهم عنه هي أفكار خاطئة أو ضالة على وجه العموم أو على وجه الخصوص . أما حين يتعلق الأمر بعلم المستشرقين فإننا نصبح أمام معرفة «تقنية» من نوع خاص جداً ، معرفة تستخدم فيها جميع الآليات والنظم والمناهج الغربية الحديثة من أجل رد الإسلام إلى ظاهرة «طبيعية» وتحليلها أو تركيبها أو تفكيكها أو وعيها في السياق الأوروبي الخاص لأغراض الوعي الأوروبي في ذاته أو في وظيفته العملية أو النفعية . وههنا يتحول التقويم الإسلامي لعمل المستشرقين من خالص الإقرار بغياب المعرفة أو بالجهل الذي يتلبس الأوروبي العادي إلى مطلق الشك في «النوايا» و«المقاصد» الخفية أو المتبينة التي تنسب الى أغلبية أجنحة الاستشراق التي تم التعريف بها وتحليلها ودراستها . وبطبيعة الحال يحتل الاستشراق العرقي هنا مكان الصدارة في الشجب والإدانة والإزاحة . وهكذا فإن خالص النظر في «الصورة ـ الأصل» التي يلوح أن المسلمين يتبينونها لدى الأوروبيين عند هذا المستوى هي أن «الصورة» مثلومة أو غامضة أو بتراء أو مبتسرة أو حافلة بالأخطاء أو مغرضة ، وأن المعرفة الأوروبية بالصورة الحقيقية الأصلية للإسلام هي معرفة غائبة ، وأن أحكام الأوروبيين المتعلقة بالإسلام هي بالتالي أحكام غير جديرة بالثقة .

من وجه ثان لا يشك أحد في أن صورة الإسلام في المجال المعرفي التاريخي الأوروبي هي صورة قبائل يشبه أن تكون بربرية ضاقت بحياة الصحراء ووجدت في (نبي الإسلام) قائداً عسكرياً فذاً أدرك بذكائه الفطري الحاد وبخياله الحسي النافذ ومعرفته المشخصة والمادية ، مطالب العرب والأعراب الحسية وتطلعاتهم الدنيوية ، واستطاع بعبقريته الإنسانية المتميزة أن «يوظف» هذه المطالب والرغبات والقوى والتطلعات في غزو العوالم القديمة وتغيير قواعدها وأركانها وبناها ، حتى أمكن له بناء دولة عسكرية لم تلبث أن تداعت لتخلي السبيل لدولة أخرى لم تدم طويلاً ثم لأخرى وأخرى حتى انقضى أجل جميع الدول الكبرى التي ولدتها دفعة القوة الأولى . وبطبيعة الحال كان الغرب الحديث هو الذي أدى الرسالة «الثأرية» التي أجهزت على آخر معاقل هذه القوة : الدولة أو الخلافة العثمانية . لا شك في أن هذا المجال المعرفي التاريخي الأوروبي يقر لهذه الجماعات التي شكلها الإسلام ـ وبخاصة منها تلك التي هي من أعراق غير عربية ـ بإنجازات «حضارية» راقية كان لها أثر في يقظة الغرب وتقدمه لكنه ، في الغالب الأعم وعلى وجه الإجمال ، يرد إلى السلف اليوناني الفضل في تمكن المسلمين من وجوه العلم ومن إحراز إنجازات مرموقة فيها . والذي يلوح هو أنه لا يقر للإسلام وأهله إلا لماماً بدور ذي دلالة في عملية «التقدم الإنساني» الشامل . ومرة ثانية لا مفر من أن يكون الأثر المباشر لهذه الصورة أن صورة الإسلام في المجال المعرفي التاريخي الأوروبي هي مما لا يمكن الوثوق به في أنظار المسلمين وفهومهم .

أما المخيال الشعبي الأوروبي فقد غذته بحوث الاستشراق العرقي والأدبيات الغرائبية المنحدرة من القرن التاسع عشر على وجه الخصوص ، والأعمال الأدبية والفنية ـ وبخاصة السينمائية ـ «الملوثة» سياسيًا أو عرقياً أو إيديولوجياً ، وأجهزة الإعلام «المعادي» ، وقوى الضغط الجمعي الدينية

والسياسية أو العرقية . . ، غذته بجملة من التشكلات «الروحية» ذات السمة النفسية ـ الاجتماعية التي جعلت من الإسلام «ديانة» غارقة في شتى الصور النمطية المنحرفة : فهو عدواني ، شهواني جنسي ، متعصب ، ذميم ، عدو للحرية ، أناني يحتقر المرأة ويجردها من حقوقها الإنسانية ، مستبد ، خرافي ، قدري ، تراثي . . . وفي العقدين الأخيرين أتاحت الحركات الدينية والسياسية الراديكالية لأجهزة الإعلام الأوروبية والغربية ولقادة الفكر والسياسة وللجماعات «العامة» النشطة أن تجرد للإسلام صورة عدمية قوامها العدوان والوثوقية والتطرف وكراهية (الغير) ومعاداة القيم المدنية الكبرى الحديثة . وتم نقل هذه الصورة بأشكال متفاوتة من المطابقة أو التحريف أو التعديل فتولد لدى خاصة المسلمين وعامتهم يقين قوي أن الأمم الأوروبية أمم معادية مبغضة وأنه لا فائدة ترجى من طلب ودها أو من بذل الجهد في سبيل تعديل الصورة النمطية العدمية التي استقرت في مخيلتها الجمعية في أمر دين الإسلام .

وأخيراً ضرب المسلمون ، في أعين الأوروبيين ، أمثلة صارخة لجماعات تناصب نفسها العداء ، برغم ما تزعمه من أخوة الإيمان ، فلا يكاد أحد يفلح في لم شملهم وفي جمعهم حول قضية واضحة يتفقون في أمرها اتفاقاً حقيقياً ، ولا يتورع بعضهم عن التآمر على بعضهم الآخر ، ويمكن أن يتم اللجوء إلى العنف والقسوة لحل الخلافات بينهم ـ وهي لا عد لها ولا حصر ـ وما يدعونه لأنفسهم من أنهم «أمة واحدة» تسخر منه أحوالهم ووقائع حياتهم سخرية مريرة . أما المسلمون في حياتهم الشخصية فلايشك الأوروبيون على وجه الإجمال ـ وبخاصة من انتهت إليهم معرفتهم عن بعد أو بوسائط ، ومن لم يألفهم ويشاركهم بعض وجوه الحياة ـ في أنهم أناس لا هم لهم إلا منافعهم الدنيوية وأنهم ليسوا أهلاً لأية ثقة أو لأي عمل تحضيري حقيقي ، وأشياء كثيرة أخرى تجعل منهم

أناساً تقضي الحكمة و «الحضارة» باجتنابهم أو إهمالهم وازدرائهم . وقد عززت سيرة بعض المسلمين في بلاد الغرب هذه الصورة ورسختها في نفوسهم . والمسلمون يعلمون ذلك ، ويعلمون أن الأوروبيين ، بسبب من هذا كله وبسبب من غيره لا يرتاحون إلى الحضور الإسلامي بينهم ويميلون إلى ممارسة سياسات «العزل العنصري» والتمييز المعنوي في حقهم . وبطبيعة الحال لا يتولد عن ذلك في نفوس هؤلاء المسلمين سوى مشاعر الحرج والتحفظ والإنكار ، فينفضون أيديهم منهم . ويتبدد الاطمئنان إليهم والخلوص إلى نواياهم ومقاصدهم .

في القطاع المقابل تشي الصورة الأخرى هي أيضاً بمثل ما تشي به الصورة الأولى . فالأوروبيون في الجهاز الإدراكي والشعوري الإسلامي ليسوا أهلاً للمودة الحقيقية وللثقة التي لا غبار عليها .

فأولاً : لا يجهل المسلمون أن أوروبا تعني التقدم المعرفي والعلمي والتقني والتنظيمي . كما أنها تعني جملة من القيم «المدنية» الحديثة التي تقصد إلى تعزيز سيطرة الإنسان على الكون وتنمية الروح الفردية والطبيعة العقلانية للإنسان والمجتمع والدولة . لكنهم يعتقدون أيضاً أن القيم التي تحرك الحضارة الأوروبية ليست جميعاً قيماً «بريئة» أو محايدة أو مما يمكن الرضى به «إسلامياً» . وفي تصوراتهم الثابتة أن أوروبا مادية علمانية نفعية لا إنسانية لا أخلاقية تدير ظهرها للدين وتتعلق بالدنيا . وذلك برغم ما يتشبث به بعض المسلمين من القول إن أوروبا «مسيحية» قلباً وإن لم تكن كذلك قالباً . ومن الثابت أن صورة أصلية كهذه لا يمكن أن تكون مبعث اطمئنان ورضى من جانب جمهور المسلمين وعامتهم فضلاً عن «الملأ» منهم .

وثانياً : لا يبدو الفعل التاريخي الأوروبي مما يسر الناظر المسلم .

فالعـــلاقات التاريخية الإسلامية ـ الأوروبية لا تحكمها فقط الآثار العلمية والفلسفية العربية والإسلامية التي آتت أكلها في ثقافة القرون الثلاثة الأخيرة اللاتينية (١٢ ـ ١٤) وفي مطالع الحضارة الأوروبية الحديثة ، وانما هي محكومة أيضاً بجملة من الوقائع السياسية «الثأرية» الكبرى أبرزها :

١ – الحملات الصليبية على ديار الإسلام .

٢ – استرداد إسبانيا (الريكونكويستا) .

٣ – الإجهاز على الدولة العثمانية .

٤ – تجزئة العالم العربي والإسلامي وإخضاعه استعمارياً وتحويله إلى «دول تابعة» أو ضعيفة .

٥ – المساعدة في تأسيس دولة يهودية على أرض فلسطين .

٦ – السيطرة الاستراتيجية على ثروات العرب والمسلمين الطبيعية (البترول) .

٧ – مناصبة حركات النهضة الإسلامية الحديثة العداء و«التآمر» للحيلولة دون «عودة الإسلام» إلى الحياة ونظمها .

وكل واقعة من هذه الوقائع تكفي وحدها لكي تلقي في نفوس المسلمين لا بذور الشك والريبة فحسب ، وإنما أيضا بذور عداء وغضب ونقمة لا حدود لها .

وثالثاً : استقر في المخيال الجمعي الإسلامي أن أوروبا تمثل جملة من الوقائع والقيم الصلبة التي تثير التوجس والحيطة والحذر : القوة ، الغطرسة ، الهيمنة ، التقدم العلمي والتقني ، الإمبريالية ، الغنى والرفاهية ، الخداع السياسي ، الحرية الفردية المسرفة ، عبادة الآلة ، التحلل الأخلاقي ، التفكك الأسري ، المخدرات ، الجريمة ، الاستهتار

بالدين وبالقيم . . . وليس شيء من هذا كله بباعث للمسلمين على طلب حياة الغرب ومودة أهله والاطمئنان إليهم .

ورابعاً : يعزز كثير من الحالات الفـــردية التي يشهدها المسلمون في الحياة اليومية تمثلات المخيلة الجمعية الإسلامية ، كما أن الأفعال السياسية «العدوانية» التي يمارسها الأوروبيون على الدوام تمثل «صدمة» حية للآمال والمطامح الإسلامية وتغذية دائمة لمشاعر الإحباط والنفور والشجب وانسحاب الثقة .

(٢)

تنتصب جميع هذه العناصر التي تغذي الروح الجمعية الأوروبية من جهة والروح الجمعية الإسلامية من جهة ثانية لتشكل تركيبين نفسيين - اجتماعيين يحمل كل منهما جميع الآليات المناهضة لتواصل فاعل حي حميد ، ويدفع كل منهما بالآخر دفعاً يجعل الالتقاء بين «الروحين» عسير المنال .

ومع ذلك فإن اللوحتين اللتين تشخصان أمامنا ليستا على هذا القدر الحاد من التثبيط ومن المرارة والإحباط . فثمة أضواء قوية ومناطق منيرة تبث أشعة وألواناً تبعث على الأمل والرجاء هنا وهناك .

ففي «الصورة الإسلامية» لتمثّل أوروبا لا يدفع أحدٌ واقعة شاهدة في حياة المسلمين وأفئدتهم ، وهي أن كل تلك الأسباب والبواعث والدواعي الثاوية وراء «غياب الثقة» ليست هي من الأمور التي «لا تغتفر» . والوعي الجمـعي يوجّه إلى أنه «برغم كل شيء» فإنه لا غنى للمسلمين عن التفاعل مع أوروبا ليس فقط في إطار تبادل المنافع والمصالح وإنما أيضاً من أجل توجيه الحضارة البشرية وجهة أفضل . وهم ، على وجه العموم ، لا ينكرون الحضارة الأوروبية جملة وتفصيلاً بقدر ما يطلبون «تعديل» مسارها المادي . ومن حق ابن خلدون ههنا أن يُذكر ذكراً طيباً ، وذلك إذ أدرك منذ

قرون «قانوناً» نفسياً ـ اجتماعياً فذاً هو أن «المغلوب مولع أبداً بتقليد الغالب» . فالحقيقة هي أن المسلمين ، برغم التاريخ الصراعي الطويل الذي يربطهم بالغرب ، وبرغم ظفر الغرب عليهم ظفراً قاطعاً في القرون الأخيرة ، لا يخفون إعجابهم بالتجربة الغربية الظافرة وبالإنجازات المعرفية والتقنية الكبرى التي حققتها الحداثة الأوروبية . وأنا لا أقصد هنا الكلام على تيارات التغريب العربية والإسلامية التي شهدها القرنان التاسع عشر والعشرون ، وإنما أقصد من جرينا على تسميتهم بمفكري النهضة الإسلامية ، فهؤلاء لا يخفون تقديرهم لما استطاع الغرب الأوروبي تحقيقه وإنفاذه منذ خرج من العصور الوسطى بفضل وعيه الذاتي لوجوده ولمصيره وبفضل الدور الذي أداه المسلمون أنفسهم في ولادة هذا الوعي . ومع أن التجربة المشتركة في القرون الثلاثة الأخيرة ـ وهي تجربة صراعية من الطراز الصارخ ـ لا تبعث بنتائجها على ابتهاج المسلمين وغبطتهم ، إلا أنهم مع ذلك ، ومنذ مطالع القرن التاسع عشر على وجه الخصوص ، يبذلون جهوداً مضنية من أجل تحويل حالة الصراع المتصلبة إلى حالة التوافق والتفاهم بل والتكامل في أحيان كثيرة ، وذلك برغم ما أصيبت به هذه الجهود من نكسات في العقود الأخيرة من هذا القرن لأسباب تتعلق بأزمة الآفاق المسدودة في العالم الإسلامي من جهة ، ولأخرى تتعلق بالحركة الاستعمارية وبمعركة المصالح والهيمنة الكونية الغربية من جهة ثانية .

وفي «الصورة الأوروبية» لتمثّل الإسلام والمسلمين لا يدفع أحد أن «الحكمة الأوروبية» لم تستسلم أبداً لقوى الضغط والتشويه والعدوان الآتية من البؤر السياسية أو العسكرية أو العرقية أو الدينية الأصولية . وبرغم النجاح الذي حققته الشبكة العالمية القوية لوسائل الإعلام التي دأبت في كل مكان على «تغذية مبدأ العنف الثقافي بدلاً من إشاعة ثقافة المسؤولية» ، وفقاً لما عبر عنه محمد أركون ، فإن وجوه الإسلام المشرقة

ومثله الجاذبة ظلت ماثلة في أعمال كثير من المثقفين الأوروبيين والمشتغلين في الدراسات العربية والإسلامية ، وفي جهود كثير من رجال الدولة والفكر والمجتمع ذوي النزعات الإنسانية أو الروحية أو التنويرية الكونية ، وذلك لما أدركه هؤلاء جميعاً من مواطن الرقيّ والسمو والإبداع الجمالي والخير والجذب في الظاهرة الإسلامية ، ولما وعوه من التقصير والإجحاف في مظاهر «الفعل الأوروبي» التاريخي في حق هذا الدين وأهله . وإذا كانت صورة الإسلام اليوم في الوعي الأوروبي قدخضعت منذ عدة عقود لتحولات تبعث على الأسى بسبب ما اعتور الفعالية الإسلامية من تحوّل إلى صيغة سياسية راديكالية للإسلام ورسالته بين البشر ـ ولأسباب باتت معروفة ـ فإن من الضروري التنبيه على أن هذه الصورة لا تعبر إلا تعبيراً جزئياً عن واقع الأمور ، وعلى أنها في جميع الأحوال صورة زمنية عارضة ولدتها ظروف تاريخية محددة لن تلبث أن تغير من طبيعتها ومصيرها الظروف التاريخية المستجدة والقابلة .

ومع ذلك فإننا نخدع أنفسنا كثيراً إن نحن اعتقدنا أن هذه المناطق المضيئة في اللوحتين الإسلامية والأوروبية يمكن أن تتغلب على صعوبات التكيف وعقبات التفاهم التي تفرضها الوقائع الصلبة المنحدرة من التاريخ أو الآتية من البؤر الدينية والأيديولوجية والنفعية والقيمية : الأخلاقية منها والجمالية .

لنحدد ههنا أصول هذه العقبات ومصادرها ولننظر في ما يمكن أن يكون عليه تدخلنا إن نحن قدّرنا أن في مكنتنا فعل شيء مشخص من أجل إزاحتها أو تجاوزها .

إن العقبة الأولى التي تعترض طريقنا تنحدر من «الذاكرة التاريخية» ، هذه الذاكرة التي لا تريد أن تنسى . وليس سراً أن التاريخ ليس أفضل مدرسة لتعليم الأمم التسامح والمحبة والفهم المتبادل ، فهو لا ينفك يذكّر

جميع الأطراف المشاركة في صنعه بنجاحاتها وانتصاراتها أو بإخفاقاتها وهزائمها فيؤجج المشاعر وينكأ الجراح . من المؤكد أنه يتعذر على الذاكرة الأوروبية أن تنسى احتلال أو فتح الجزيرة الإيبيرية أو الاختراق الذي أوصل جيوش المسلمين إلى (بواتييه) أو الحملة التي أفضت إلى فتح القسطنطينية أو تلك التي أدركت أسوار فيينا . ومن المؤكد أيضاً أن الذاكرة الإسلامية ما زالت غير راضية عن استرداد أوروبا لإسبانيا ولجنوب إيطاليا ولمناطق مختلفة من البلقان . كما أن ذكرى «الحروب الصليبية» تشتعل في الروح الإسلامية على الدوام ، وليست ولادة الدولة اليهودية في فلسطين بالنسبة إليها إلا امتداداً لهذه الحروب . ومثلما استقر في الذاكرة الأوروبية أن الإسلام قام على أنقاض بيزنطة فإنه استقر في الذاكرة الإسلامية أن أوروبا هي علة ما أصاب عالم الإسلام من تمزق وتفكك وتداع لا تحيل الذاكرة الإسلامية أن تكون الغاية الأوروبية النهائية منها تحويل هذا العالم إلى آثار دارسة وأنقاض ماثلة . وبطبيعة الحال ليس ذلك كله إلا وجه «فاعل الصراع» الصارخ . فليس ثمة شك في أن العلاقات التاريخية الإسلامية الأوروبية ، برغم ما عرفته من أحوال التواصل السلمي ، هي في نهاية التحليل علاقات «صراعية» . لا أحد ينكر أن هذا الصراع ، في أشكاله القديمة والحديثة والمعاصرة ، يحمل وجه صراع المصالح ، لكن الحقيقة أن هذا الوجه من الصراع ليس هو الوجه الوحيد ، فثمة وجوه أخرى لا يمكن إخفاؤها أو التقليل من شأنها . من المؤكد أنه كان لأوروبا دوماً مصالح مادية في المناطق التي غزتها من عالم الإسلام ـ ولها اليوم قدر أعظم من هذه المصالح ـ ولكن من المؤكد أيضاً أن هؤلاء الذين حملهم «الصراع» من أوروبا إلى بلاد الإسلام قد كانت لهم نظرتهم الخاصة إلى أبناء هذه البلدان ، إذ كان هؤلاء ينتمون إلى أعراق ومذاهب وألوان وثقافات وديانات وطبائع ونماذج بشرية «مختلفة» . وقد أقر الظفر الأوروبي

في نفوس أهله ، ولأهله ، سمات التفوق والمركزية والتحضر والرقي العقلي ، أو الثقافي على الأقل ، فصار مبدأ الصراع شيئاً أكثر من مجرد صراع المنافع . ومع أن أوروبا الحديثة قد تعلقت على الدوام بنزعة «إنسانية» صريحة إلا أنها في حقيقة الأمر لم تتمكن من إنفاذ متطلبات هذه النزعة على نحو عادل ، فظلت مكامن الفعل المختلفة فيها تُجري الأمور وفق مبدأ «الصراع» الأزلي . واليوم ، بعد أن انحسر الصراع بين القوى الأوروبية ذاتها فيما كان يسمى بصراع الشرق ـ الغرب ، يحاول بعض مفكري الصراع الغربيين أن يصطنعوا صراعات جديدة مع العوالم «المختلفة» ـ ومن بينها عالم الإسلام ـ وهو صراع يمكن أن ينشب أظفاره العميقة في بنى الطرفين ، أوروبا والإسلام ، إن لم تتم محاصرته وتوجيهه وجهة الصراع السلمي الآمن . لكن للإسلام بدوره ، مهمة من واجبه أن يؤديها ، وهي أن عليه أن يوجه أبناءه الوجهة نفسها . فليس سراً أن عالم الإسلام يشهد منذ عدة عقود موجة عارمة من الغضب على مجتمعاته وعلى دوله نفسها ، وعلى أوروبا والغرب خاصة لما يمارسه هذان من سياسات تعزيز أحوال الانحلال والفساد والاستبداد في مجتمعات هذا العالم ودوله . ومن المؤكد أن وتيرة الصراع ومظاهره بين الإسلام وبين أوروبا ستشتد وتتجذر إن لم يتم انتهاج سياسات ناجعة عادلة لرفع الأسباب التي توجه إلى الصراع من هذا الطرف أو من ذاك .

العقبة الثانية دينية وهي وجه من وجوه الصراع بين الغرب وبين الشرق . يعبر فريق كبير من المسلمين عن اعتقادهم الجازم بأن أوروبا «مسيحية» قلباً ، أو قلباً وقالباً . وهم لا يفهمون من هذا الوصف مجرد الانتساب إلى ديانة سماوية منزلة هي الديانة المسيحية ، وإنما يفهمون منه «المسيحية الصليبية» التي عبرت عن نفسها في الحملات الصليبية وفي غزو العالم الإسلامي والاستيلاء على مقدساته وخيراته . ولا يخفي

المسلمون «السياسيون» أن الكنيسة تؤدي دوراً حاسماً في توجيه الصراع مع الإسلام بالتبشير والتآمر ودعم مظاهر التخلف أو التمزق أو الانحطاط في العالم الإسلامي . ومن وجه آخر ، وبرغم التقليد الذي أرساه (فاتيكان الثاني) في أمر العلاقات المتسامحة مع غير المسيحيين ، فإنه لا شك في أن بعض القوى المسيحية ما تزال تنظر إلى الدين الإسلامي نظرتها إلى دين ينافسها الهيمنة على أجزاء كبيرة من العالم ، فهو إذن خصم ينبغي إزاحته وقهره . ولا يخفي بعض المسيحيين «الأصوليين» عداءهم ، إذ يعيدون إلى الذاكرة الحية واقعة مريرة بالنسبة للمسيحية والكنيسة وهي أن الإسلام قد حال دون انتشار «الأنوار المسيحية» في بقاع عديدة من العالم المسكون . ومع أن وجوه الخلاف العقيدية أو اللاهوتية لا تدخل في معادلة العلاقات الدقيقة بين الطرفين فإن من الثابت أن «الأسرار» المسيحية من جهة وأطروحة «التحريف» و«الديانة المبدلة» من جهة ثانية تحتلان مكانة «تأسيسية» في إيديولوجية الصراع الإسلامي - المسيحي التاريخية . ولأن أوروبا هي في الأصل مسيحية ، فإن العقل الإسلامي لم يستطع إلا أن يعتبرها كذلك حتى اليوم ، وذلك برغم خروجها عن الطوق وبرغم كل مبادىء «الحداثة» التي غشيت أوروبا والتي تعتبر ارتداداً حقيقياً عن الكنيسة وأطروحاتها وسلطاتها الزمنية والروحية . وليس ثمة شك في أن جهود «الحوار» الإسلامي المسيحي يمكن أن تؤدي دوراً طيباً في تحديد الوجوه المختلفة من المشكلة وفي إعادة تشكيل صورة واقعية إيجابية تيسر رفع أسباب الاختلاف والصراع ، وذلك بعد أن يتم فهم القضايا العقيدية أو اللاهوتية الخلافية ، وتحديد العلاقات الحقيقية الدقيقة بين ما هو مسيحي وبين ما هو ليس كذلك في العالم المشخص الحي لأوروبا الحديثة ، فقد ييسر ذلك رد الأمور إلى نصابها وإزاحة أسباب الشقاق والنزاع وغياب الثقة والطمأنينة .

العقدة الثالثة إيديولوجية . إنها تنتسب إلى ما أسماه ألبرت شفايتزر ، في فلسفته الحضارية ، بـ «النظرة الشاملة إلى العالم» . ونصوغ هذا الوجه من النظر في المسألة في هاتين العبارتين الحادتين الصارمتين : أوروبا هي «الحداثة» ، والإسلام هو «ما قبل الحداثة» . تلك هي وجهة نظر الأوروبيين الحداثيين ، مثلما هي وجهة نظر «التغريبيين الليبراليين» من أبناء الإسلام نفسه ؛ أوروبا هي المركزية الإنسانية والعقلانية والذرائعية والتنظيم والحرية الفردية والديمقراطية وحقوق الإنسان والمنفعة والنسبية ، أي جملة وقائع الحداثة وتجلياتها ؛ والإسلام هو المركزية الإلهية ، والوحي ، والتقليد ، والتراث ، والاستبداد ، والثبات ، والإطلاق ، وفوضى الفعل ، وسيادة العاطفة والخيال الحسي والانفعال و . . . بتعبير آخر أوروبا بناء إنساني يجذّر الفرد والمجتمع والدولة في غايات أرضية زمنية تنشر المنفعة والسعادة الأرضية . والإسلام بناء لاهوتي يعلق الفرد والمجتمع والدولة بغايات أخروية (إسكاتولوجية) سماوية تنشد الخلاص الروحي ورضوان الله في الآخرة . هاتان نظرتان شاملتان إلى العالم استقرت العادة وعموم النظر والتوهم على أن إحداهما تمثل أوروبا وأن ثانيتهما تمثل الإسلام . والنظرتان ، على هذا التقدير ، متعارضتان أو متباينتان تعارض وتباين ظاهرتي (ما قبل الحداثة) و(الحداثة) . لكن الحقيقة هي أن تمثيل المسألة على هذا النحو ، وعرض النظرتين وفق هذه الرؤى المتطرفة يدفعنا بكل تأكيد إلى دائرة الرؤى الخلافية ، الصراعية ، الاستفزازية التي لا توجب إعادة الفهم والتحليل فحسب ، وإنما أيضاً تنقية الجو الروحي الذي أفسدته هذه الطريقة في الاعتبار والنظر .

العقبة الرابعة قيمية . والحقيقة أنها تتعلق بالعقبة الإيديولوجية وبالنظرة الشاملة إلى العالم ، إذ إنها تمد جذورها مباشرة في سلم القيم الذي يحكم فعل الإنسان الأوروبي وموجهاته مما ينتسب إلى القيم

الأخلاقية والاجتماعية والجمالية . هنا أيضاً يلوح أن أوروبا تتمثل قيماً تزعم هي - ويوافقها في هذا الزعم نفر غير يسير من أبناء الإسلام - أنها تميزها عن غيرها وأنها ترقى بها على غيرها . ومنذ هيجل إلى أيامنا هذه تنتشر أطروحة جذابة لكنها خطرة هي أن الشرق - والإسلام منه - ذو روح استبدادية قهرية ، وأن الغرب منذ بيركليس إلى الآن ، ذو روح حرة مستقلة ديمقراطية . وتزاح هنا بطبيعة الحال حلقة العصور الوسطى الكنسية . ومعنى ذلك أن أوروبا هي الحرية والإبداع والكرامة الفردية ، وأن الإسلام هو العبودية والطاعة والجمود . وبطبيعة الحال يلحق بهذه القيم المركزية ثلة من القيم هنا وهناك تقيم تركيباً أخلاقياً وجمالياً خاصاً بكل طرف . فأوروبا تجسد وترعى جملة القيم المدنية والجمالية التي تسم أفعال الأوروبيين ومبدعاتهم الفنية التي تنشد الدنيوي الجديد الممتع اللاذ . والإسلام يجسد ويرعى جملة القيم الدينية التي تنشد الأخروي الاتباعي التقليدي التقويّ الروحي . وفي التجسيدات اليومية للقيم تقابَل قيم : الدقة والاتقان ، والنظام ، والفاعلية ، والنزاهة ، والحرص . . . الأوروبية ، بقيم تضاد تمام التضاد هذه القيم ، فيجعل ذلك من أهل هذا الطرف أمماً وشعوباً مباينة مختلفة عن أمم وشعوب ذلك الطرف وتصبح أسباب اللقاء واهية ، إن لم تسهم هذ القيم المتضادة المزعومة والعادات الفردية والاجتماعية السائدة في تجذير مفهوم «الغير» المختلف الذي لا يصل به إلى تبادل المصالح والمنافع أو ممارسة الهيمنة . والصورة نكداء وهي توجب النظر والتصفية .

(٣)

تلك هي إذن الصورة ، بل الصور الماثلة للبصر وللعيان التي تتلبس الأصول الترابطية لأوروبا والإسلام ، الواقعية أو المتصورة أو المتوهمة . وقد يستطيع بعضنا تصويب بصره إلى مناطق وأطياف أخرى من المشهد العام

لهذا العالم أو لذاك وتجريد عناصر لصور معدّلة قليلاً أو كثيراً . لكن النظر الواقعي لا يملك أن يجهل أو يتجاهل جملة الوجوه التي عرضت ، وهي وجوه يمتنع تماماً الذهاب إلى أنها ، في «الحد الأدنى» ، ليست مطابقة من حيث الصدق أو الزيف ، لواقع الحال . ذلك أن علينا ، في جميع الأحوال وعلى كل تقدير ، التفكير جدياً في تصميم جملة من الإجراءات العملية والاستراتيجيات القابلة للإنفاذ تسمح بطرد الجهل وتوطين المعرفة ورأب الصدع ، وتعديل الصور وتنقية العلاقات التواصلية في الحاضر وفي المستقبل . ومن الضروري والطبيعي أن تكون هذه الإجراءات والاستراتيجيات متبادلة أو مشتركة أو متعاضدة وأن يتوافر القصد والنية لدى الأوروبيين ولدى المسلمين على قدم المساواة إن كانوا جميعاً يحرصون على ذلك ـ ومن المؤكد أن للجميع مصلحة في ذلك ـ إذ إن كل القرائن تشير إلى أن مستقبل العالم المنظور مرهون إلى حد غير يسير بحالة التفاهم والتفاعل والتواد ، أو بمضاداتها ، التي يمكن أن تولد بين عالمي الإسلام وأوروبا .

إن (الاستراتيجية المعرفية المعمقة الشاملة) هي التي توجب جميع الاعتبارات والعوائق التوجه إليها في مبدأ أي فعل تواصلي متبادل بين الإسلام وبين أوروبا ينشد تبديد حالة «الثقة المفقودة» وتنشئة حالة الثقة بينهما ولا أقول «رد الثقة» لأنني لست على يقين من أن هذه «الثقة» قد سادت سيادة حقيقية بين الطرفين في يوم من الأيام .

ما هي رسالة هذه (الاستراتيجية المعرفية المعمقة الشاملة)؟ إن مهمتها الأساسية تكمن في تبديد أحوال الجهل المعرفي التي تكتنف العقلية والنفسية الأوروبية من جهة ، والعقلية والنفسية الإسلامية من جهة أخرى . والجهل المقصود هنا هو ذلك الآتي ، مثلما رأينا ، من التاريخ والصور النمطية المتقابلة والفراق الإيديولوجي ومتعلقات الحساسية الجمالية .

وبمقتضى هذه الاستراتيجية سيكون المطلوب بث ثلة من الأفكار المركزية هنا وهناك تكون غايتها رد الصور العدمية السائدة إلى أحوالها الحقيقية وتحليل الشروط التي تجعل من هذه الصور صوراً غير مرغوب فيها . ومن الضروري هنا الكشف عن الدواعي الموضوعية أو الذاتية التي تؤدي أدواراً حاسمة في عمليات التشويه والتعديل . كما أن من الضروري أن يوضح أن الاختلاف الإيديولوجي بين أوروبا وبين الإسلام ليس اختلافاً جذرياً وشاملاً إذ إن ثمة طيفاً واسعاً من القيم «الإنسانية» والروحية الكبرى المشتركة بين الطرفين معرفياً وقيمياً ، وأن تباين الحساسية الجمالية ـ إن كان حقيقياً فعلاً وهو ليس بالضرورة كذلك في واقع الأمر وعلى وجه التعميم لأن في الثقافة الإسلامية نفسها ، مثلما هو الحال في الثقافة الأوروبية ، أطيافاً مختلفة ومتباينة لهذه الحساسية ـ هذا التباين المفترض أو المتوهم ليس سبباً لطرد التواد والثقة والتفاعل طالما أنه يدخل في باب «التعددية الثقافية» التي لا تتقبل الاختلاف في المعتقدات والنظرات الشاملة إلى العالم فحسب ، وإنما أيضاً الاختلاف والتنوع في القيم الأخلاقية والجمالية نفسها ، إذ بذلك تغنى الإنسانية وتبتعد عن نزعات القمع الثقافي أو الإبادة الثقافية التي تسوغ احتقار الثقافات المغايرة والنفور من جماليات الآخرين وقيمهم وعاداتهم وطبائعهم . ومن الطبيعي أن يضاف إلى ذلك كله إشاعة فكرة تبدو بيّنة وهي أنه لا غنى لكلا الطرفين عن الآخر وأن ذلك يوجب تغليب الثقة على أضدادها .

ثم إن (إعادة بناء صورة الإسلام في العالم) تظل مطلباً جوهرياً لمستقبل الإسلام على وجه الإجمال من جهة ، ولإعادة تشكيل علاقته بأوروبا وبالآخرين من جهة ثانية . لأن الحقيقة هي أن هذه الصورة قد اعتلت في العقدين الأخيرين بما أصابها من تعديل في الطبيعة المفترضة لدين الإسلام نفسه ، إذ إن «أزمة الآفاق المسدودة» في العالم الإسلامي ـ

وهي الأزمة التي اشتدت منذ أواسط القرن ـ أفضت إلى توليد صيغة للإسلام ليست هي تماماً الصيغة المطابقة التي يمكن تجريدها من (النصوص) ومن (التجربة التاريخية الإسلامية) . وأنا أعني بكل تأكيد تفجر الفعل السياسي الإسلامي وتلبّسه أحوال التقابل العنيف الراديكالي ، في الداخل مع الأنظمة السياسية القائمة ، وفي الخارج قبالة العالم الغربي على وجه التحديد ، إذ تم وضع هذا العالم في حالة «العدو المطلق » المتآمر الذي تجب مقاتلته بلا هوادة . ولأن هذه التحولات زمنية عارضة لها أسبابها الموضوعية ، فإن كل شيء يوجه إلى أن تغير الظروف الزمنية التي ولدتها سيغير من طبيعتها على أغلب تقدير . لكن من واجب المسلمين أيضا الإسهام في عملية التغيير هذه بإعادة تقديم الصورة الرحيمة الإنسانية للإسلام نفسه ، بإفاضة الشرح والتحليل والعرض لتشكيل معرفي ومنظومي ومنهجي يقرّب إلى الأوروبيين في أطر عملية ونفسية وفنية يسهل عليهم تفهمها وتمثلها والتعاطف معها على وجه الحقيقة .

وتلزم كل القرائن بالاعتقاد بأن (فض الاشتباك السياسي وإعلان حسن النوايا وإنفاذ قيمة العدالة في المسائل السياسية المعلقة أو الحادثة) هي شروط حتمية لإشاعة روح الثقة والمودة بين الإسلام وأوروبا . ولعل المهمة هذه تتعلق بأوروبا أكثر مما تتعلق بالإسلام . وقد يعقد المسألة هنا أن أوروبا تظل ، برغم كل شيء ، دولاً ذات مصالح متباينة حيناً متفقة حيناً آخر ، لا دولة واحدة ، وذلك أصل لمفارقات وتضادات يمكن أن تحدث في شأن هذه القضية أو تلك . وذلك ما حدث مثلاً في المواقف الأوروبية من قضية مسلمي البوسنة والهرسك ، إذ أثارت بعض هذه المواقف ـ في الفترة التي سبقت فرض الحل النهائي ـ قلق أو غضب كثير من المسلمين الذين رأوا في الفعل السياسي العملي للولايات المتحدة موقفاً يقرّبهم منها برغم كل شيء وينفرهم مما بدا تحايلاً أوروبياً في مسألة كانت ذات حساسية

نفسية ـ اجتماعية عالية بالنسبة إليهم . وكذلك فإن مسألة حضور المسلمين في الدول الأوروبية وممارستهم لمعتقداتهم وعاداتهم بحرية تنهض مثلاً للقلق والاضطراب في المشاعر والنفوس . ويشبه ذلك ما يبدو تدخلاً صريحاً في شؤون هذا البلد الإسلامي أو ذاك حين يتعلق الأمر بمسائل خلافية بين الدولة ورعيتها إذ تنتهج الدول المتدخلة سياسات تذهب مذهباً مضاداً لرغبات شعوب هذه البلدان وللمبادىء التي تجريها تلك الدول في حياة شعوبها هي نفسها . إن الأمثلة كثيرة ، وهي مما يفرض سياسات عملية مقنعة من جانب الدول الأوروبية التي تخط لنفسها سياسات خاصة في علاقتها بالإسلام والمسلمين . أما المسلمون أنفسهم فيتعين عليهم أن يدركوا أن الدول الأوروبية ـ وبخاصة تلك التي ليس لها ماض استعماري في بلدانهم أو التي ليس لها رغبات أو تطلعات حالية أو قابلة غير مشروعة ـ تستحق أن ينظر إليها من جانبهم بما هي دول يمكن أن تكون طرفاً في «شراكة» ناجعة طيبة ، وأن لا يجري في حقها الأمر نفسه الذي يجري في حق تلك الدول التي قاسى المسلمون منها كثيراً أو التي تنتهج ، في السر أو في العلانية ، سياسات تثير حفيظتهم أو تستفز نفوسهم أو تولد لديهم كل أعراض فقدان الثقة والطمأنينة ، أو العداء والكراهية .

وأخيراً لا مفر من أن تعتمد استراتيجية التواصل والحوار مبدأ لتأسيس العلاقات القابلة بين الإسلام وبين أوروبا . إنها الاستراتيجية المثلى ، وربما الوحيدة ، التي تمكّن من بناء جسور الثقة والمودة والمشاركة بين الطرفين .

تلك ، من غير شك ، مهمات جسيمة عظيمة . ولكي يكون إنفاذها ممكناً يتعين وضع سياسات علمية واضحة من جانب الدول ، وممارسة أنشطة واسعة في جميع القطاعات الحية : السياسية والاقتصادية والعلمية

والثقافية ، من جانب المؤسسات الخاصة والقوى الاجتماعية والأفراد . وليس ههنا مقام تحديد المهمات النوعية الفرعية التي يمكن أن تؤديها كل قوة من هذه القوى ، لكن التنبيه على طبيعة هذه القوى وتحديد هويتها يظلان عظيمي الجدوى في المهمة المقصودة . إن القوى التي يمكن أن تؤدي دور الحوار والتواصل وبناء الثقة هي هنا وهناك في كلا العالمين : الدولة ومؤسساتها الرسمية ، أجهزة البث الإعلامي ، مراكز ومعاهد الدراسات العربية والإسلامية ، رجال الفكر والثقافة ، الكنيسة ، المسجد ، الأحزاب السياسية ، جماعات الضغط ، المؤتمرات والندوات ، التظاهرات الفنية ،المبادلات الاقتصادية والتجارية والتقنية . والقائمة يمكن أن تتسع . ولكل عنصر من عناصرها مسائله وقضاياه النوعية التي تستوجب التحليل والنظر . والمقام هنا لا يتسع لأكثر من هذا القول . لست أشك أبداً في تعقد المسألة وتشابكها وعسرها ، وفي أن إنفاذ وجوهها يتطلب مُدَداً متطاولة وصبراً ومثابرة لا حدود لهما . لكن الأمر ليس مما يمتنع مقاربته وإنفاذه وإدراك أحوال مجدية فيه . وهو بكل تأكيد مما يستحق ، بإطلاق ، عناء بذل الجهد والسعي الحثيث فيه .

العقل الإسلامي والمستقبل

«واصنَعْ الفُلْكَ بأعيننا ووَحْيِنا ولا تُخاطبني في الذين ظلموا إنهم مُغْرَقون(٣٧) «قال : سآوي إلى جبل يَعْصِمُني من الماء قال : لا عاصم اليوم من أمرِ الله إلا مَنْ رحم . وحالَ بينهما الموجُ فكان من المُغْرَقين»(٤٣)

[هود : ٣٧ و ٤٣]

عليّ أن أقدّر منذ البداية أن العقبات التي تجابه هذا البحث كثيرة . وقد لا يكون أيسرها خطر الوقوع في إسار الأحكام القيمية التي تدّعي لنفسها الحق في صياغة فكر مستقبلي على أنقاض فكر جاهز أو على آثار هذا الفكر . أما أننا لسنا بإزاء مبحث أكاديمي خالص نحتكم فيه إلى نصوص ووثائق تنطق على نحو مبين ، فذلك أمر بيّن بذاته . ولعل أصدق ما يمكن أن أَسِمَ به القول الذي سأسوقه ههنا أنه لا يمثل إلا «اجتهاداً» يمكن أن يستنفذ القصد منه إن هو أفلح في إثارة إفاقة جديّة عند الناظر في مسائله وقضاياه تحثه عل رجع النظر فيها وإعادة توجيهها أو تقويمها .

ويمثل مصطلحا «العقلية» و «المستقبل» حاجزين يعترضان النظر في المسألة في مبتدئها .

أما حاجز «العقلية» فسأعتبره ، ابتداءً ، عقبة غير كأداء ، وسأقرر منذ الآن ، أنني سأستبعد من فحوى هذا المفهوم الاعتبارات الأنتروبولوجية والأثنولوجية الدقيقة التي تثير عند علماء الإنسان والأقوام جدلاً قد يستعصي حلّه ، وسأفهم منه على نحو صريح «طرائق النظر وأنحاء الفعل والسلوك لدى الفرد الذي ينتمي إلى جماعة ذات ثقافة» .

وأما مباشرة الحاجز «المستقبلي» فستقوم على أساس «حدسي

مـشـخص» ، وليس على أسـاس من النمـاذج الرياضيـة الإحـصـائيـة المستخدمة في عمليات «استشراف المستقبل» التي نجدها في النماذج المستقبلية العالمية من أمثال نموذج نادي روما أو نموذج ميزاروفيتش وبستل أو نموذج مؤسسة باريلوتشي ، أو غير ذلك من النماذج التي تُستخدم في استشراف آفاق التنمية الاقتصادية في العالم وأقاليمه المختلفة . ذلك أن المسألة التي أمامنا ذات علاقة ببُنية عقل الإنسان الفكرية لا بمنتجاته المادية ، برغم ما تنطوي عليه الروابط بين العقل ومنتجاته من حدود الفعل والانفعال أو التأثير والتأثر . والعقلية التي سنعرض لأمرها هي عقلية مطالبة بأن تتكون أو بأن يعاد تكوينها ، عند وجه من وجوهها ، في ظل علاقتها الحميمة المباشرة بالواقع الموضوعي . ومعنى ذلك أن المقصود بالعقلية المستقبلية هو هذه العقلية التي يمكن أن تتكون منذ الآن وفي المستقبل ، وللمستقبل ، وأن تكون في حالة تقابل أو تآلف أو تعارض أو تكامل أو اندماج أو تمايز أو تميز بالإضافة إلى «عقلية» الزمن الراهن أو إلى «عقلية» الزمن السالف . بيد أن الشرط الرئيس الذي ينبغي أن يتوافر في «عقلية المستقبل» هذه هو قدرتها على التكيف مع المستقبل ، وكفايتها في أن تحيا حياتها الخاصة النوعية في شروط المستقبل وحدوده . وبهذا الاعتبار عليّ أن أقدم منذ الآن التحديد التالي : نقصد بالعقلية المستقبلية الإسلامية مجمل طرائق النظر وأنحاء الفعل والسلوك التي يجدر توافرها عند الإنسان المسلم لا الآن على وجه التحديد وإنما في الزمن القابل الذي نستطيع بوسائلنا الطبيعية الممكنة أن نستشرفه ، ونتبين قسماته الأولية على نحو ما . وهذا يعني أن تكون عقلية المستقبل هذه مطالبة بتحقيق شروط خاصة والسير في دورب متميزة وتَثَقُّف سجايا مكافئة تناسب المستقبل ومعطياته وتندمج في الشروط العضوية المتجددة التي تَحُفُّ بذلك القطاع من الزمان المقبل .

ويقتضينا هذا الأمر أن ننظر في أحوال «العقل الإسلامي» في وضعين سابقين على المستقبل، هما الوضع في الماضي، والوضع في الحاضر. ذلك أن هذا العقل لن يكون في المستقبل مُنْبَت الصلة عما كان عليه في تينك المرحلتين، وإن كان من البيِّن أنه سيصادف في وضعه القابل معطيات جديدة. على أنه ينبغي تقرير القول، قبل ذلك، إن المنهج الحدسي المشخَّص الذي يوجه هذا المبحث لا يعني غياب التخطيط والتوجيه. فالحقيقة هي أنه يُلْزِم بوضع صيغ مستقبلية تستجيب لواقع مرغوب فيه مخطط له. وكذلك لا يعني هذا المنهج أن هذه الصيغ المستقبلية ستكون قائمة على «النبوءة» أو على «محض الأماني»، إذ لا محل لهذين الأمرين في الأفكار الموجِّهة لهذا المبحث. وأخيراً لا يبني الباحث بحثه على مبدأ «الثقة» بحتمية اندحار الكفر وفوز الإيمان، أو على «الوعد» الإلهي الثابت بالفلاح، بغير شرط، أيَّ مستقبل واعد للمسلمين، لأن الباحث ينطلق من مسلَّمة أساسية يعتقد اعتقاداً راسخاً أن لها ما يؤسسها تأسيساً مطلقاً في الرؤية القرآنية، وهي أن مناط المستقبل ومعقده ذو علاقة حتمية ضرورية برصد الواقع وتبيّن الروابط بين الوسائل والغايات، واستشراف الأوضاع الإنسانية المقبلة بإزاء أحوال العالم المنتظرة المتبدلة، والأخذ بالأسباب المشخَّصة في مباشرة أفعال الحاضر والمستقبل، هذه الأسباب التي يمثّل رفعها رفع كل أساس عقلي للعالم، وبالتالي تبديد كل الأحلام التي تبشر بإحراز التقدم المنشود للإنسان المسلم في ملحمة السيرة البشرية على الأرض.

العقل الإسلامي في صيغة الماضي:

يعرض علينا تاريخ الفكر الإسلامي أنماطاً معرفية أربعة شكَّلت القنوات الأساسية التي جرت فيها الأفكار في الإسلام، وهي: النمط

العقلي ، والنمط النقلي ، والنمط الكشفي أو العرفاني ، والنمط الاختباري أو التجريبي .

أما النمط العقلي فقد تبلور في النص القرآني ابتداءً : في جميع الآيات التي تقف العقل حاكماً على قضايا الفكر والنظر والاعتبار الإنسانية والكونية ، وفي جميع الآيات التي تنهض في وجه التقليد أو ترتد على الخرافة وأساطير الأولين وتنوه بمسؤولية السمع والبصر والفؤاد ، وفي النظرة المشخصة المتدبِّرة لرسالة الإنسان على الأرض . ثم إن هذا النمط قد تبلور بعد ذلك في أصول الفقه الرئيسية : الاجتهاد والرأي والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة . وأعلن عن نفسه بعد ذلك ، بدرجات متفاوتة ، في مجموعة من المسائل الكلامية والآراء التي بناها المعتزلة على وجه الخصوص والأشاعرة على نحو أقل . وتفجرت العقلانية تفجراً عنيفاً في بعض المنظومات الفلسفية الخالصة التي أثارها التراث اليوناني والفلسفي والعلمي المنحدر إلى العرب والمسلمين عن الإغريق وغيرهم .

ومنذ عهد مبكّر تشكّل تيارالنقل إلى جانب تيار الرأي أو العقل . وكان الفقهاء ، والمحدِّثون الذين أصبحوا فيما بعد (أصحاب الحديث) ، هم الممهدين لهذا الضرب من النظر الذي ينتهج مبدأ الإحالة إلى نصوص القرآن والحديث على نحو متفرد . ومن الشائع القول إن الحنابلة هم الذين جَسَّدوا ذلك في مطلع القرن الثالث .

وحين تحول الموقف الزُّهدي في الإسلام إلى رؤية نظرية ومعرفية وموقف عملي محدد نشأ النمط العرفاني أو الغنوصي ، فعزّز ذلك انتشار بعض المؤلفات الفلسفية ، وتطور الأوضاع الاجتماعية ـ السياسية في العالم الإسلامي تطوراً انتهى إلى نجوم الفرق الصوفية الساذجة والعالِمة

على حد سواء . وقد تبلور هذا النمط المعرفي في أعمال عدد من فلاسفة الإشراق .

أما النمط الاختباري التجريبي فقد نشأ مع تطوير العلم اليوناني في العالم الثقافي الإسلامي . وقد خطا هذا النمط خطواً واسعاً في شتى حقول العلم : الطب والفلك والهيئة والرياضيات . . . الخ ، لكنّ دروبه لم تتصل بعد ذلك ، لأسباب لا يتسع المقام لبيانها ههنا .

لقد كانت هذه الأنماط من النظر نظماً معرفية حكمت بأشكال متفاوتة ـ من التقابل أو التجاوز أو التضاد أو التركيب ـ مسيرة الثقافة العربية الإسلامية منذ بداياتها الأولى . ولم يقدر للفكر العربي والإسلامي أن يكون خالصاً لهذا النمط أو ذاك منها برغم ما يبدو في الظاهر من أن التاريخ قد أبرز على سطح أمواجه هيمنة هذا النظام المعرفي أو ذاك في هذه الحقبة الزمنية أو تلك أو في هذه المنطقة الجغرافية أو تلك . والحقيقة أن كل القرائن توجه إلى أن الصيرورة الثقافية العربية والإسلامية التي ترددت فيها هذه النظم بأشكالها المتفاوتة قد امتثلت على التوالي ـ منذ دخول (الوحي) في المصير العربي وتشكيله للتاريخ العربي الإسلامي القابل حتى أيامنا هذه ـ إلى أصول ونظم موجهة هي الوحي ، والعقل ، والمركب منهما ، و «السحر» ، والوجدان ، والصنع أو التقنية . وليست حياتنا العقلية اليوم إلا تركيباً مختلطاً من هذه الأصول والنظم .

حاضر العقل الإسلامي :

يبدو أن الاتجاه الفلسفي الاتباعي واتجاه عصر النهضة هما نمطا الخطاب الرئيسان اللذان يجسدان حاضر العقل الإسلامي . والحقيقة أن هذا العقل قد بدأ يقظته مع «مقدمة» ابن خلدون ووعى ذاته وأبعاده غبَّ

الاتصال بالغرب والمجابهة مع التمدن الغربي . والسمة الغالبة على هذا العقل في حالة «النهضة» هي حالة «الثُّنائية» . فهو موزع بين الإيمان والعقل ، بين الأصالة والمعاصرة ، بين العقيدة والعلم ، بين التراث والتجديد ، بين الخوف والرجاء ، بين اليأس والثقة ، بين الاستقلال والتبعية ، بين الماضي والمستقبل ، بين حرقة التخلف وأمل التقدم . . أما السمة الغالبة عليه في حالته السلفية الاتباعية فتتمثل في السخط القاسي على «أغلال» الأزمنة الحديثة «وضلالها» ، وفي العداء الصريح لأحوال التغير في الأفكار والقيم والعلاقات والأشياء ، وفي التنكر لهذه الأحوال ، وفي رفض أي حاضر أو مستقبل يخرج من مخطط الماضي الأول في قليل أو كثير ، وفي التعلق تعلقاً مطلقاً متفرداً بالسلف والتراث . وبهذه الخصائص يبدو هذا الفكر «أحادياً» ، متماسكاً في ذاته لكنه مهدَّد بأن يكون مغترباً في عصره .

ومن وجه آخر يبدو أن العقل الإسلامي المعاصر الذي يوجهه أمر النهضة مشدودٌ إلى طرفين متباعدين مترافعين : الاتباعية المطلقة من طرف أول ، والابتداعية المطلقة من طرف ثان . «الأولى تريد أن تقول إن حضارة متكاملة قد تشكلت وأتت ثمارها هي الحضارة العربية الإسلامية ، وإن هذه الحضارة ، بمضمونها التراثي ، ليست مجرد إنجازات عادية عارضة ـ رغم ما فيها من عارض ـ وإنما هي في صميمها «روح» ونمط في التفكير والفعل والعيش ، قد أثبتت بلا نزاع جدارتها ، وإنها خير حضارة أبدعها الإنسان ، وإن أي قصد لاستبدال حضارة أخرى بهذه الحضارة لا يمكن أن يعبر إلا عن إرادة بتراء (. . .) . والثانية تذهب إلى القول إن الإنسان لم ينته أمره عند الحدود التي انتهى إليها في العصور التي مضت والحقب التي درست ، وإن من الضروري ، ومن الممكن ، تفجير هذه الطاقات بعملية تجاوز كامل للماضي وبناء جديد للإنسان بتحريره من قيود القديم

والتقليد ، وإطلاق قدراته الكامنة المبدعة كي يتسنى له تحقيق ما يُنتظر منه مما لم يخطر في بال القدماء ولا في بال أحد» (مقالتي : نظر في التراث) .

وأمام هذا التقابل الجذري الحادّ المرير وقف ممثلو تيار التجديد والإبداع ، وأدركوا الخطر الذي يمثله كلا المنظورين ؛ خطر الوقوع في الاغتراب الحضاري والسقوط على قارعة التاريخ ، فوضعوا نصب أعينهم هدفاً هو تخطّي هذا الخطر وتجاوزه من أجل الالتحاق بدرب المستقبل الشاق .

بيد أننا لا نستطيع فهم العقلية الإسلامية الراهنة إن نحن لم نبرز طابع القلق الذي يسم هذه العقلية . وهذا القلق يتبدّى في مجموعة من المفارقات وحالات التقابل الحديّة بين أنماط فكرية أو مواقف تمثل ثنائيات مترافعة .

فثمة تقابل بين عقلية سلفية تراثية ثبوتية وبين عقلية تجديدية تحويلية . وثمة تردد بين المثالية وبين الواقعية ؛ المثالية تشد الواقع إلى مثال تام شامل ، والواقعية تريد احتواء التغير والأحداث بردِّهما إلى مبادىء عامة فحسب . وثمة تقابل بين راديكالية لا تعرف إلا الحلول القصوى والأطراف المتفردة ، وبين ليبيرالية توفيقية تبحث عن الحلول الوسطى والمواقف المرنة . وثمة مفارقة التمييز بين ما هو جوهري وما هو عرضي ، وخطر تغليب ما هو عرضي على ما هو جوهري مما يمثل قلباً للأوضاع يترتب عليه حالة من غياب الوعي بالعالم والوجود التاريخيين . وثمة المفارقة بين ما يمكن أن أسميه «أخلاق الحَرَج» ، وهي أخلاق توجه الأنظار نحو الهاوية والخطيئة والفساد والمعصية والإثم ، وبين ما يمكن أن أسميه «أخلاق الرحمة» حيث تسع مغفرة الله وعفوه كل شيء . وثمة المفارقة بين عقلية «الاستعلاء» ، التي تولدها صورة مستكبرة متفردة من صور الإيمان الدعيّ ، وبين عقلية «الاستخذاء» التي تقبل كل شيء وتسوغ كل شيء وتتسامح

شيء . وثمة أيضاً هذا التقابل الأزلي بين الذي يفعل ما يقول ويقول ما يفعل ، وبين الذي لا يفعل ما يقول ولا يقول ما يفعل . وثمة ذلك التقابل بين ذاك الذي يرى بعين الإيمان السحري والطلسمائي وبين ذاك الذي يرى بعين الإيمان المشخص العالِم . وأخيراً ثمة ذلك الإنسان المكبَّل عقله بقيود القدر و القسر والحتمية وذلك الآخر الواثق من فاعليته المحرَّر من تلك القيود ، ولو بقدر .

تلك هي السمات الرئيسة التي تصبغ العقل الإسلامي الراهن بطابع القلق والتوزع وفقدان الفاعلية والانكفاء وضعف المبادرة والاجترار التاريخي من وجه ، وطابع التوثب والتماسك والفاعلية والرجاء من وجه آخر . ذاك يضفي عليه طابعاً سحرياً لا عقلانياً ، وهذا يسبغ عليه إهاب العقلانية والالتحام بالواقع . ذاك يَعِد أي تفكير متفائل بأعتى مصير ، وهذا يفتح أبواب الأمل لمستقبل واعد . إننا ، في حقيقة الأمر ، أمام حالة تشبه أن تكون كالفصام ، والمطلوب هو إعادة الوحدة والانسجام والتماسك إلى صاحب هذه الحالة . وليس ثمة أي اجتهاد في مسألة الخيار للمستقبل . ذلك أن هواجس المستقبل تفرض منطقها وتحدد هي نفسها استراتيجياتها المكافئة . فما هي هواجس المستقبل هذه ؟ وما هي الاستراتيجيات المكافئة لها ؟

هواجس المستقبل :

إن أي تحضير أو استشراف للمستقبل لا يمكن أن يكون له من نقطة انطلاق سوى المعطيات الراهنة والواقع المباشر . ذلك أن المستقبل ليس وضعاً منبتَّ الصلة عن الحاضر ، وصورته ليست في نهاية المطاف إلا صورة معدّلة مطوَّرة عن الحاضر . ووعي معطيات الحاضر يحمل معه جانباً أساسياً من صيغة وعي المستقبل . والحاضر ينطوي على مجموعة من

«الأفكار ـ القوى» أو القضايا الشاغلة التي تؤدي دوراً فاعلاً في توجيه معالم صورة المستقبل إلى هذا الشكل أو ذاك . وأنا أدعو هذه المعطيات الفاعلة أو المؤثرة في تشكيل صورة المستقبل «هواجس المستقبل» . وهي تطلعات ، لأنها تنجم في الحاضر ومن الحاضر لتمتد إلى المستقبل في صورة حدود مشتركة وأطراف فاعلة تثير الهمّ وتشغل الخاطر . وامتدادها بين الحاضر والمستقبل لا يعني أنها في حالة قطيعة مع الماضي أو أنها منبَتّة الصلة عنه ، ذلك أن بعض الأوضاع الثقافية والعقلية الإسلامية بالذات لا يملك أي انفصال أو استقلال عن الماضي ، وما هو إسلامي في بنيته الأولية ينتمي إلى واقعة تاريخية حدثت في الماضي وتأصّلت فيه ، وامتلكت قوة دفع متفاوتة الشدة فيما اتخذ في الاصطلاح اسم «التراث» .

ووعي الزمن الإسلامي الراهن وتدبُّر جوانبه المتباينة المعقدة يبين عن أن هواجس الحاضر المستقبلية عند الإنسان المسلم يمكن أن ترتد إلى الأمور الأساسية التالية التي يمثل مجمل ما سواها فرعاً لها ، وهي : التخلف ، والتراث ، والاغتراب ، والعلم ، والعمل ، واالتغيّر .

١ - التخلف :

التخلف هو الوجه المقابل للتقدم ، هو الوجه البغيض لأوضاع الجماعات التي وعدت أبناءها بالحياة ، لكن قانون الصراع الأبدي لم يهيىء لها إلا هذا الوجه من الوجود ، فظلت قوى الحياة والوجود والبقاء فيها تكافح من أجل قهره وإدراك وجهه الآخر ، التقدم . والتخلف ظاهرة شاملة في أقطار العالم الإسلامي بيد أن هذه الأقطار جميعاً تكافح من أجل دحره . والصور التي يتشكل بها التخلف عند أناس هذه الأقطار وفي أوضاعها هي نفسها متعددة . فثمة تخلّف في فهم العقيدة وتجسيدها ، وتخلف في الحياة الأخلاقية ، وتخلف في التنمية الاقتصادية

والاجتماعية ، وتخلف في الأحوال السياسية وأنظمة التدبير والحكم ، وتخلف في نمط العقلية التي يفسر المسلمون بها الأشياء ويتعاملون بها مع واقعهم الذاتي والواقع المحيط . وتختلف أنظار المسلمين في المبدأ السببي لهذا التخلف : هل هو عقيدي؟ هل هو أخلاقي؟ هل هو حضاري تمدني؟ أم هل هو هذا كله؟ وتختلف الأفكار كذلك في المبدأ التاريخي لهذا التخلف : هل يرجع إلى عام ١٩٢٤م حين تمّ الاستغناء عن نظام الخلافة وأُعلن عن دفن الدولة العثمانية؟ هل يرجع إلى سقوط بغداد في أيدي التتار سنة ٦٥٦ هـ؟ هل يرجع إلى العصر العباسي الثاني؟ هل يرجع إلى انكفاء الدور الذي أداه العرب في حياة الإسلام بسقوط الدولة الأموية أو بانتهاء العصر العباسي الأول؟ أم هل يرجع إلى تحوّل النظام السياسي في الإسلام من الخلافة إلى المُلك مع الأمويين؟ . . . أم هل يرجع إلى هذا السبب أو ذاك من الأسباب الاقتصادية أو الجغرافية أو غير ذلك مما يقدَّم عادة لتعليل ظاهرة الانهيار والتخلف؟ إننا في الحقيقة لن نجد الجواب الشافي عن هذاالسؤال أبداً ، لأن الأسباب البعيدة العميقة ألغاز . بيد أن الأهمّ من ذلك هو وعي الظاهرة وإدراكها ومحاولة تخطيها وتجاوزها . وقد حدث هذا منذ ابن خلدون وتعزز من بعده ، وما زال هذا الوعي كامناً وبادياً حتى الآن . ومنذ قرنين كاملين ومفكرو الإسلام يجيلون النظر في المسألة ، ويبحثون عن علل الركود وعن علل التقدم (كتابي : أسس التقدم . .) .

وقد تباينت الرؤى والأنظار ، وتباينت كذلك معها الصعوبات التي تعترض هذا المشروع أو ذاك أو تعقّد أمره وسبيله . وقد حصل تقدم في بعض الأحوال والأوضاع والمواطن ، لكن المسألة ما زالت قائمة ، وما زال الحاضر يشكو من التخلف في هذا الوجه أو ذاك من وجوه الحياة العامة والخاصة . وما زالت البحوث العلمية والفكرية تجهد في سبر الحاضر

وأبعاده ، وتطلعها الأكبر هو الخروج من ربقة التخلف والدخول إلى رحاب التقدم .

٢ - التراث :

«تشير جميع القرائن إلى أن قضية التراث ستظل أحد هواجسنا الرئيسة في السنوات القابلة من هذا القرن ، وإلى أنها ، إن لم توضع بعد ذلك وضعاً صحيحاً ، قد تصبح مصدر قلق مقيم وحيرة دائمة للأجيال التي ستتحدر من أصلابنا . ومردّ هذا الوضع إلى أمرين :

أولهما : أن التراث مشرع الأبواب على ماضٍ مقدّس ؛

ثانيهما : أن التراث ملتحم بحاضر متخلف . ونحن ، قبل كل هذا وبعد كل هذا ، قد شكّلنا التراث تاريخياً وصاغ كياناتنا على هذا النحو أو ذاك ، فأصبحنا به أحراراً أو له عبيداً . وما من خطو كبير نريد أن نخطوه أو سياسة رئيسة نريد أن نخطّها إلا ويفرضان علينا ، بقدر يسير أو بقدر غير يسير ، موقفاً من التراث ، أو في التراث ، صريحاً أو ضمنياً» (مقالتي : نظر في التراث) .

لكن ما هو التراث؟ وما هي حدوده؟ لا شك في أن التراث هو كل ما ورثناه تاريخياً عن الأصول والماضي . ولا شك في أنه وعيُ التاريخ وحضوره الشعوري في ضمير أبنائه فردياً وجمعياً . وقد تتعدد التعريفات والحدود له ، لكن «الإحصاء» الشامل لمادته هو وحده الذي يسمح بتحديد طبيعته وبيان السمة الإنسانية التاريخية الزمانية له . فالحقيقة هي أن التراث حالة هي للإنسان بطبعه ، وما من تراث إلا وهو تجسيد تاريخي لعلم الإنسان وصنعه وفعله . إذ العلوم والمصنوعات والقيم الأخلاقية والجمالية هي الوجوه الرئيسة للتراث ، وهي العناصر الإنسانية التي يورّثها الإنسان للإنسان في المكان وفي الزمان . أما (الوحي) فليس جزءاً من

التراث لأنه ليس مما يدخل في دائرة المنجزات الإنسانية التاريخية ، وهو يتجاوز التاريخ ويعلو عليه برغم حضوره فيه وتوليده لجوانب أساسية من التراث . إن الوحي مفارق للواقع ، أما التراث فإنه متجذّر في أحوال الإنسان الإيبستيمولوجية والاجتماعية ـ الثقافية والتاريخية . وأمر التراث يمكن أن يرتد إلى التساؤل التالي : ما هو موقفنا من التراث؟ وما هي وظيفة التراث؟ وبهذين السؤالين يبدو هذا الأمر مستقبلياً تماماً . والمواقف والأجوبة متباينة ، لكن يمكن إبراز ثلاثة مواقف رئيسة ههنا :

الأول : يتمثل في الدعوة الى إحياء التراث .

والثاني : يريد أن يستلهم التراث .

والثالث : يدافع عن إعادة قراءته . الأول يجعل بعث التراث بجملته وتفصيله وتثقفه وتتميم وجودنا التاريخي بتمثله وتجسيده شرطاً قطعياً لبناء المستقبل . والثاني يستند إلى الاعتقاد بأن بناء هذا المستقبل يتم باستلهام مواقف وأفكار وقيم تراثية تناسب الحاضر والمستقبل . والثالث يرى أن إعادة قراءة التراث في ضوء مناهج العصر يمكن أن تجعل من التراث جزءاً «طبيعياً» من الحاضر المعاصر ، هذا إن لم تجعل منه مبدأ تأثير إيديولوجي فعال . وعلى هذا النحو ، أو على نحو قريب من ذلك ، تبدو هذه المواقف من التراث عمليات «توظيفية» للتراث لا للحاضر وحده ، وإنما للمستقبل أيضاً . وبها ، وبمجمل ما يثير التراث من قضايا ذات رجع مباشر فعال أو مثبط ، يحضر التراث أمام فكرنا وفعلنا ، ويدعونا إلى أن نؤسس عليه ما يقيم بناء المستقبل أو إلى أن ندخله في منظومة الاستراتيجيات التي يمكن أن نتوسل بها من أجل بناء صرح التقدم .

٣ - الاغتـــراب :

الاغتراب حالة للإنسان تكف فيها الذات عن العيش في دائرة

المشخص الحيوي الموضوعي المباشر لتُسْلِمَ نفسها إلى دائرة المشخص الحيوي غير الموضوعي وغير المباشر . وبهذا الاعتبار تكون عقلية ثقافية ما مغتربة إذا كانت لا تحيا شروطها الثقافية الموضوعية المباشرة ، وإذا كانت تجنح نحو شروط ثقافية غير مباشرة وغير موضوعية .

والناظر في أحوال الثقافة في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر يدرك بلا عناء أن «الاغتراب» قد أصاب الجناحين القصيّين لهذه الثقافة : الجناح السلفي الاتّباعي المتشدد ، والجناح المضاد بكل تياراته ودعاواه . أما التيارالأول فقد وقع في وهدة الاغتراب حين قال بعض مفكريه : إن المسلمين اليوم ليسوا مسلمين ، وإن تسعة وتسعين بالمئة منهم يدّعون الإسلام دون أن يعرفوه ، وإن الأزمنة الحديثة هي قرون «جاهلية» وحسب . وهكذا انتهى بهم الأمر إلى تكفير الأفراد والجماعات والدول بغير رحمة ، فبدوا لأقرانهم من «المسلمين» وكأنهم آتون من «عالم آخر» ، أو أنه ، على الأقل ، لا تربطهم بهم أي رابطة وشيجة ، وأن دعوتهم الراديكالية المتفردة لقطع العلائق بالأزمنة الحديثة وأحكامها لا يمكن أن تعني إلا خطر الإيذان بالغربة عنها والخروج منها .

ولا تختلف أحوال التيارات القصية المضادة عن تلك الحال اختلافاً بيناً . فقد وقعت هي أيضاً بدورها في الحالة نفسها . فحين اتخذت العلمانية الجذرية وضع النقيض المطلق تزعزعت راحتها بل وشرعية إقامتها في «المدينة» . وحين تبنت الليبرالية موقف الانعتاق من التراث وخندقت في معسكر الأنظمة السياسية المدعومة من الغرب نجمت القطيعة بينها وبين «الرعية» ، وضجت هي بالأنين والشكوى من «تخلف» الجماهير . وحين اختارت الحركات الشيوعية أن تجعل من الماركسية بديلاً مطلقاً متفرداً للإسلام في عقر داره حكمت على نفسها ابتداء بالعزلة القاتلة في دار الجماهير نفسها . وبذلك حالف الإخفاق الجميع على قدم المساواة .

وهكذا يعــرض العــالم الإســلامي اليــوم على النـاظر في «بانورامــاه» الفسيفسائية صوراً صارخة لحالات «الاغتراب» الفاجعة ، وهي جميعاً حالات تتنكر للواقع المشخص وتنشط من أجل وجود غير موضوعي وغير مباشر .

واليـوم ، ونحن نفكر من أجل المستـقـبـل ، لا يسـعنا أن نسـقـط من حسابنا هذه الواقعة ، وهي أن المستقبل لن يتقبل عقلاً مغترباً ، تماماً مثلما أن الماضي والحاضر لم يستطيعا تحمُّل مثل هذا العقل .

٤ - العـــلم :

صحيح أن التاريخ الفكري الإسلامي يعرض علينا أنماطاً معرفية أربعة هي : النمط العــقلي ، والنـمط النقلي ، والنـمط العــرفــاني ، والنـمط الاختباري أو التجريبي . لكن العصر الراهن لا يعرف منها بالإجمال عند المسلمين اليوم إلا نمطين اثنين ، يعبّر عنهما بمصطلحي الإيمان والعلم بعد أن كانا الإيمان والعقل أو الشريعة والحكمة . ومن البيّن أن «المسألة التي ولّدها التاريخ الاجتماعي للمعرفة في الاسلام هي أن النمط الإيماني قد استحوذ في النهـاية على كل المناطق المعرفـية الأخـرى الممكنة للإنسـان إطلاقاً ، وللإنسان المسلم على وجه التحديد ، وبات من الشائع أن من الضروري أن تؤسس جميع معارفنا على أساس نقلي أو خبري أو إيماني . وهذا في رأيي واحد من أكبر انتصارات الأشـاعرة والحنابلة في العـالم الإسلامي حتى يومنا هذا ، لم يزعزع من سلطته إلا الانتشار المتنامي للعقلية الوضعية التي يقوم بتشكيلها العلم الحديث» (مقالتي : نظر في التراث) . بيد أن مفكراً مـسلمـاً فـذّاً هو أبو الحسن الماوردي قـد بيّن منذ عـشـرة قـرون أن الوجـود الإنسـاني الذي أبدعه الله ودعاه إلى الاهتـداء بشرعه ينطوي في الحقيـقة على وجودين : وجود شرعي ، ووجود دنيوي . وهذا ، ابتداءً ، غير ذاك وإن أمكن التـجـريد . والمسلم لا بد أن يسلّم بثنائيـة بيّنة هي ثنائيـة الدين

والدنيا، الدنيا والآخرة، الدين والدولة . .الخ . (أسس التقدم . . : ٥١) .

وتحتل القضية المعرفية مكانة بارزة في قطب دنيا الإنسان . فعلى الرغم من أن للإيمان دائرته الخاصة، إلا أن دائرة العقل الطبيعي، وما نسميه اليوم بالعلم الوضعي، لها مكانتها المركزية في التجربة المعرفية الإنسانية لا بل إنها، في دائرة الكشف عن العوالم الطبيعية، هي وحدها المفوّضة أمر هذا الكشف . والمعرفة تمثل اليوم بالنسبة للإنسان المسلم دافعاً مركزياً . لأن الإسلام ليس محايداً بإزاء العلم، كما أن العلم لا يمكن أن يكون محايداً بإزاء الإسلام . ونحن لم نعد نستطيع أن نزعم أن الإسلام يوافق العلم ويعضده ويشد أزره، على مستوى الخطاب التقريري، وكفى . إن تقريراً كهذا، لكي يكون جاداً يعوّل على قيمته ينبغي أن يتضمن إجراء تحليلات دقيقة صارمة في معطيات كلا الطرفين : معطيات الإسلام التي يمكن إخضاعها لعملية المقارنة والتحليل، ومعطيات العلم الإنسانية والطبيعية والبيولوجية على حد سواء . ويحلو لي أن أعيد لذهن القارىء هذه التساؤلات التي عبرت عنها في مكان آخر : «من هو المفكر الإسلامي الجادّ الذي يجرؤ اليوم على تقديم أدلة طبيعية موثوقة على وجود الله بدون اللجوء إلى معرفة علمية بقضايا المادة وطبيعتها وبمبادىء المصادفة والضرورة، وبالبيولوجيا الذرية . .؟ ومن هو الفقيه الذي يستطيع أن يقول كلمة واحدة عن بعض الظواهر الجنسية المُشكِلة أو عن بعض حالات السرقة، أو عن بعض العُصابات والذُهانات التي تنتج عنها أنماط سلوكية يجوز إخضاعها للجزاء الشرعي، دون أن يلجأ إلى الطب والطب النفسي العلاجي أو إلى التحليل النفسي؟ ومن هو القاضي الذي يستطيع أن يطلق حكمه النهائي على قاتل لم يخضع للفحوص المخبرية الكاملة بعد أن أصبح علم الجريمة الطبي يتكلم على ما يسمى بكروموزوم الجريمة؟ ومن هو الاقتصادي المسلم الذي يجرؤ اليوم على صياغة نظريات اقتصادية

إسلامية راسخة دون أن يكون محيطاً لا بعلم الاقتصاد الحديث وحسب وإنما أيضاً بالأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المحلية والدولية؟ إلى آخر ذلك من قضايا لا حصر لها يمكن أن نجد لها رجعاً في الإسلام من جهة ومدخلاً في كل علم من العلوم الإنسانية والأساسية والطبيعية والبيولوجية من جهة ثانية» (مقالتي : نظر في التراث) .

هذه صورة من صور قضايا العلم التي لا بد أن يكون لها ارتكاساتها في المستقبل . وهناك بكل تأكيد صور أخرى : من بينها الرابطة بين الفكر الديني والفكر الغيبي والفكر العلمي الطبيعي في ذاته ، وهل يمكن قيام فكر علمي وضعي في إطار أوضاع إسلامية شاملة؟ وما هي طبيعة العلاقة بين الإنسان والطبيعة؟ وبين العلم والتقنية؟ وما هو حال العقل في ثقافة إسلامية أساسية ، وكيف يتم التمييز بين ما هو عقلي وما هو ليس كذلك؟ وهل يمكن قيام عقلانية مطلقة في إطار تصور ثقافي إسلامي شامل؟ «وهل يستطيع المسلم أن يقول اليوم : يقدم لي الغرب حضارة مادية أو خلاصاً مادياً وأنا أقدم له حضارة روحية أو خلاصاً روحياً؟ غافلاً عن أمر كبير هو أن حضارة العلم والتقنية تبدع هي نفسها قيمها الروحية الخاصة» ؟

إن هذه الأسئلة ـ وثمة أسئلة كثيرة أخرى غيرها ـ تحيلنا إلى هاجس العلم المستقبلي ، وتُلزم المفكر المسلم بالنظر فيها وبفحصها من أجل وضع استراتيجية وثيقة تتحدد فيها الأجوبة التي تلائم المستقبل .

٥ - العمـــل :

القيم والمصنوعات حدود جوهرية لوجود الإنسان في العالم . والمفارقة التي يعيش فيها المسلمون في عالم اليوم مفارقتان : مفارقة الإيمان بقيم غير محوّلة إلى ممارسة حقيقية ، ومفارقة الدعوة إلى القوة دون العمل الفعلي

لها . المفارقة الأولى تعكس الهوة الأزلية بين النظرية والتطبيق ، والمفارقة الثانية تعكس العطالة الكاملة في الفعل . ولقد يلاحظ الباحث المدقق ، بدون عناء كبير ، أن القيم المجردة في عالم المسلمين قد كفت عن التأثير الحقيقي في قطاعات كبيرة من الحياة الاجتماعية الإسلامية ، وأن الدعوات الأخلاقية تبدو عاجزة عن إحداث التغيير في الأوضاع المتأزمة التي تحياها الشعوب الإسلامية ، حتى لقد يبدو للناظر أن الإنسان ، المسلم وغير المسلم ، من وجهة النظر الدينية الخالصة ، قد أدركه العطب والفساد من وجهين على الأقل :

الأول : أنه قد تخلى ، بالإجمال ، عن نشدان الخير العام وبات يردّ كل خير إلى دائرة وجوده االخاصة .

الثاني : أنه لم يعد من الممكن الاحتكام إلى قوة «الوازع الباطني» من أجل إقامة الحق والعدل وتحقيق الخير العام . وأن قوة «الوازع الخارجي» ، المادي ، قد أصبحت أجدر بأن تتبع» (كتابي : أسس التقدم . . : ٥٤٦) . فما هي أذن الشروط الوضعية الضرورية لإحداث تحوّل أخلاقي طيب مؤثر؟

ومن وجه ثانٍ يثير وجود المسلم والإسلام في المجتمع وفي العالم ، الآن وفي المستقبل ، مشاكل كثيرة وأسئلة تستحق أن تحلَّل وينظر فيها ويجاب عنها : سلام اجتماعي أم صراع اجتماعي؟ وِفاق مع المجتمع والأفراد ، أم خروج عليهم وانفصال عنهم؟ نضال من أجل المشخص الاجتماعي الشامل ، ومن أجل الحياة الأعدل أم عمل من أجل الخلاص الفردي؟ تمركز عملي حول مسألة السلطة والحكم أم إيمان بالحضور الإسلامي من خلال مبدأي الحلال والحرام؟ إعادة بناء الإسلام بالدولة الإسلامية أم بدون هذه الدولة؟ التعويل على البُنى الأولى والمجتمعات الإقليمية الخصوصية أم على البُنى الكبرى الإسلامية أم على البنى الأكبر

الإنسانية؟ إلى آخر هذه الأسئلة التي ترتد إلى القضية نفسها وتدور حول الانفعال نفسه ، انفعال الوجود الفاعل في المجتمع وفي العالم ، الآن وفي العصر القابل .

ومن وجه ثالث : أين تكمن مسألة القوة المادية من مجمل مسألة الفعل والعمل؟ وأعني القوة المادية بشتى صورها : الطبيعية والاقتصادية والسكانية والسياسية والعسكرية ، التي يبدو أنها تمثل اليوم وغداً السلطة المهيمنة بشبه إطلاق . وقد يمكن القول إنها تمثل (الميتا ـ استراتيجية) الخاصة بهذا العصر والعصر القابل .

إن قضايا الفكر العملي لا حصر لها ، وكلها يمثل تطلعات قائمة بذاتها . بيد أن من بين هذه القضايا قضيتين اثنتين تحتلان مكانة مركزية في هذا الفكر : القضية الأولى هي قضية الدولة الإسلامية ، و القضية الثانية هي قضية التنمية . أما قضية الدولة الإسلامية فإنها مشكلة المشاكل . وعندها بالذات يصل الإسلام ، ويصل الدعاة المسلمون في مختلف الأقطار الإسلامية إلى حافة الخطر تماماً ، وبخاصة أنها ليست ذات وجه يتطلع إلى السلطة والحكم فقط ، وإنما هي أيضاً ذات وجه اجتماعي ، على طريقة تصورها تتوقف طبيعة العلاقات داخل المجتمع نفسه . والعقل الإسلامي المستقبلي ملزم بالإجابة عن هذا السؤال : ماذا نختار؟ الصيغة القائلة إنه «لا خلاص إلا بالدولة الإسلامية»؟ أم الصيغة القائلة إنه «لا خلاص إلا بالإسلام»؟ وأما قضية التنمية فإنها قضية جميع الأقطار الإسلامية . فهذه الأقطار تنتمي صراحة إلى العالم الثالث أو النامي أو الجنوب ، أو ما أشبه ذلك من أسماء تدل على أمر واحد هو أن هذه البلدان ، برغم غنى بعضها الطبيعي ، تعاني من مشاكل التخلف النوعية ، ودرجة استقلالها الاقتصادي متدنية ، وهي تعيش على الأغلب مستهلكة لما ينتج العالم المتقدم اقتصادياً وعسكرياً ، كما أنها تشكو من صعوبات

أخرى مزمنة ذات طبيعة سياسية أو اجتماعية أو سكانية أو عرقية أو طائفية أو غير ذلك . وهذا كله ينبغي أن يعكس عند من يفكر في أوضاع الإسلام والمسلمين الآن وغداً هاجساً مستقبلياً أساسياً هو هاجس التنمية في صوره المختلفة : الطاقة ، التغذية ، الانتاج الزراعي ، الاستهلاك ، التعليم ، النموالسكاني ، الثقافة . . إلخ . وبطبيعة الحال إن العقل الذي يسكنه هذا الهاجس لا بد أن يلجأ إلى وضع استراتيجيات خاصة بالتنمية تناسب كل حالة من الحالات المعروضة .

٦ - التغيير :

لقد دخل العالم المتقدم في «عصر الزوال» . أما العوالم الأخرى فقد أخذت تجري في موج كالجبال ، وتغمرها أحوال التغيير من كل الأطراف . وها هو المستقبل يحمل إلينا صدماته وتحدياته ومشكلاته . إنه يعني نهاية الثبات ، والزوال ، والجدّة ، والتنوّع ، وتعدد مسارات الحياة ، والتنمية . فهل سيكون العالم الإسلامي بمنأى عن رياح التغيير وهو مرتبط النمو كغيره من بلدان العالم الثالث بالنمو في العالم المتقدم؟ بكل تأكيد ، لا . إن عليه أن يعد نفسه لما يفرضه المستقبل من تغيرات في الأحوال المعيشية ، وفي القيم الأخلاقية ، وفي الأوضاع الأسرية والقبلية والاجتماعية والتعليمية ، والقانونية ، وفي العلاقات الاقليمية والدولية . إنه سيكون ملزماً بالخروج إلى العالم ، وبوعي المشكلات الداهمة والصدمات والتحولات والإخفاقات ، وبوضع استراتيجيات وسياسات ملائمة لكل ما تحمل إليه العصور المقبلة . وبكلمة أخرى إن العقلية السكونية التي تمثل «الثوابت» إطارها المرجعي لن تسعف الإنسان المسلم كثيراً في المستقبل . إن عقلية (تغير الأحكام بتغير الأزمان) ومبدأ (المصالح المرسلة) هي التي تلائم أحوال المستقبل . ولعل مدى الاستجابة للتغير هذا هو الذي سيمثل المحك الأكبر والأساسي لنجاح عقلية الإنسان المسلم أو إخفاقه في مشروعاته

المستقبلية . لقد جرى الفكر الإسلامي التقليدي حتى الآن على المبدأ القائل : علينا أن نُخضع الواقع للمبادىء ، وأن نقيس الغائب على الشاهد ، وأن نحتكم بإطلاق إلى سلطة الاتّباع . ولم يكن متساهلاً في تطبيقه لهذا المبدأ . أما تسارع الحركة والتغير في العالم الحديث فإنه يفتقر إلى عقلية مرنة غير متصلبة ، عقلية تبذل جهداً حقيقياً في فهم حركة الواقع ووعيها ، ولا تلجأ بسهولة إلى عمليات الشجب والتضليل والتزييغ والتبديع والتكفير . وبكلمة : لا بد لأمر التغير من الاستراتيجية التي تناسب شكله ومضمونه .

استراتيجيات التحوُّل إلى المستقبل :

ما هي أنماط التفكير ومناحي العمل والفعل التي تفرضها قضايا المستقبل مما يمكن أن يشكِّل ، على وجه التقريب ، لكن على وجه حاسم ، عقلية الإنسان المسلم المستقبلية؟ بتعبير آخر : ما هي الآليات الاستراتيجية التي ينبغي اللجوء إليها من أجل ضمان حسن عيش الإنسان المسلم في عالم المستقبل؟ وبمن يناط أمر توجيه التحول إلى المستقبل ؟

١ - لقد تبيّن لهذا المبحث أن «التخلف» أول هواجس المستقبل . فما هي الاستراتيجية المكافئة للتخلف؟ الجواب بيّن : إنها «التقدم» . والحقيقة أن التقدم في ذاته ليس هو المطلب الضروري لمن يسعى لبناء «عقلية مستقبلية» ، وإنما هو الرضى بمفهوم التقدم ، من حيث هو «تغير نحو الأصلح» ، والإيمان بأن التقدم أمر تشتهيه النفس على نحو أصيل ، وبأنه ، أيضاً ، واقعة حقيقية وممكنة . أما تحقيق التقدم في ذاته فهو نتيجة تترتب على هذا الاعتقاد وهو مرهون بعمليات من نوع آخر . وفي حالة الإنسان المسلم لا بد من أن نضع نصب أعيننا تحريره من الفهم التراجعي للتاريخ

وللأزمنة ، وتقرير الاعتقاد في ذهنه أن عقيدة التفاؤل هي التي ينبغي أن تكون ملكةً عقلية عنده ، وأن عقيدة القدَر الذي يوجه العالم نحو الأسوأ لا تمد جذوراً قوية في المعتقد الإسلامي نفسه ، ذلك أن الأحاديث التي تنسب إلى الرسول ﷺ مما يتصل بافتراق الأمة أو بالابتعاد المطرد عن خير القرون والسير في طريق التمرد على الله والخروج على شريعته والتقدم نحو الأسوأ ، إلى يوم القيامة . . هذه الأحاديث ينبغي أن توجَّه «قراءتها» على نحو لا يؤذن بانحدار العصور الإسلامية ، وأن يستبدل بالفهم المتشائم لها فهم واثق متفائل . وبدلاً من أن نسلّم مع أبي بكر الطرطوشي بالقول : لقد «ذهب صفو الزمان وبقي كدره» . علينا أن نوحِّد بين التقدم وبين المستقبل ، وأن نُقِرَّ في عقل الإنسان المسلم أنه لا يستطيع أن يطلب البقاء ، وأن «يرث الأرض» دون أن يسلّم بإمكانية التقدم وواقعيته .

٢ - ثم تبيّن لهذا المبحث أن في التراث تطلعاً ثانياً من تطلعات المستقبل . فما هي الصورة التي ينبغي أن يتشكل عليها التراث مستقبلياً؟ وكيف ينبغي أن يكون تصورنا الذهني وتجسيدنا العملي المشخص له؟ إن الاجابة عن هذا السؤال تكمن في العبارة التالية : لكي يكون للتراث مكان في المستقبل ينبغي أن يكون تصورنا له قائماً على الاعتقاد بأنه عمل إبداعي لا أنه أمر ناجز مرة واحدة وبإطلاق . وبكلمة أخرى : علينا أن نعوّد أنفسنا منذ الآن على فكرة راسخة هي «تاريخية التراث» ، بمعنى أنه إنجاز إنساني له شروطه الإيبستيمولوجية والاجتماعية والثقافية - التاريخية ، وانه ، بذلك ، يُفتح الباب للخروج من حالة الناجز إلى حالة الإبداع ، الآن وفي المستقبل . وهذا لا يعني استبعاد الوحي من «المجال» التراثي . صحيح أن الوحي ليس جزءاً من التراث لكنه يدخل طرفاً أساسياً في عملية إبداع التراث حين يتفاعل مع معطيات الواقع الإنسانية ويولّد تراثاً ممتداً في جميع الأزمنة . فالحقيقة هي أن بناء المستقبل ، عند

الإنسان المسلم ، مدعوٌّ إلى أن يقوم على الأسس الثلاثة التالية : المعطيات المباشرة للواقع ، التراث الحي الذي يتم دمجه في النظم المادية والحياتية المشخصة أو استقلابه بعملية التمثل الأدبي والجمالي ، والوحي الموجِّه للفعاليات الجوهرية المقروء في ضوء توجهات العصر الأصيلة ودعوات المستقبل المشروعة . ومن شأن هذه الأسس أن تولّد تراثاً سمته الإبداع يتجه إلى المستقبل دون أن ينكر ثوابت الماضي الحية وتوجيهاته الفريدة .

٣ - وكان الاغتراب دافعاً ثالثاً يُلزِم بالبحث عن سياسة فكرية تلحق به الهزيمة في ساحة المستقبل . ذلك أن العقل الإسلامي لا يستطيع أن يستمر في الوجود إن هو أغفل أمر اتصاله بعالمه المباشر وأسلم نفسه إلى حالة من الانكفاء إلى مرحلة كفت عن الحياة والفعالية ، أو الوقوع في وهدة ثقافة غريبة لا وشائج تربطها بالثقافة الأصلية للإنسان المسلم . وبهذا الاعتبار يكون التجذُّر في الواقع المشخص المباشر هو السبيل المحتوم أمام المسلم في معركته مع الاستلاب . والتجذر يعني أن تظل «العقلية» ممتدة الجذور في حياة صاحبها وشروطه الموضوعية ، لا أن تتوجه إلى التفكير والعمل داخل المقولات والمعطيات الخاصة بواقع مباين غير معايَن . وهو لا يعني «ثورة ثقافية» على كل «غريب» ، وإنما يعني أن تكون الجذور الأصلية المتأصلة هي الإطار المرجعي للفكر الذي يفكر وللسلوك الذي ينشط . أما العناصر الذهنية والسلوكية «المضافة» أو المستحدثة فتدخل في مركب جديد لُحمته الواقع الأصلي والتراث الحيّ والوحي . وعلى هذا النحو يصبح التجذر ، من حيث هو استراتيجية تكافح الاغتراب ، موقفاً متمماً لمخطط النظر والعمل الذي كشفت عنه استراتيجية التراث . إن إلحاق الهزيمة بالاغتراب لا يمكن أن يتحقق إلا إذا أدرك الإنسان المسلم ، بعقله ووجدانه وسلوكه ، أنه لن يستطيع أن يبقى خالصاً لإسلامه إن هو تلبَّس فكر (الغير) بإطلاق ، وأنه لن يستطيع كذلك أن يكون جزءاً حقيقياً من

واقع المستقبل إن هو أراد أن يقنع بما لديه أو بما تحدَّر إليه من الماضي على نحو متفرد . إن تجذره يعني تمسكه بذات ممتدة في التاريخ ، لكنه يعني أيضاً أنه نام ممتد باتجاه المستقبل بحيث لا يكون التجذر تجذراً في الأصول فحسب ، وإنما تجذر في المستقبل أيضاً . وبتحقيق هذا الوضع بطرفيه الاثنين معاً يستطيع أن يتجنب افتئات الاستلاب وخطره الماحق .

٤ - وإذا كانت عملية التجذر ترمي بقواعدها في المعطيات المباشرة للعالم فإن من تمام هذه العملية أن يكون «التمثل» هو الأساس الاستراتيجي المناسب للتطلع إلى العلم والمعرفة . وبطبيعة الحال لا يمكن أن يكون المقصود من تمثّل العلم والمعرفة هو تكديس المعلومات والمعارف والخبرات التي تقذف بها أدوات العالم الحديث ونظمه المعرفية . إن المقصود هو الدمج المادي والاستقلاب المعنوي لهذه المنتجات ، بحيث تصبح جزءاً عضوياً يدخل في بناء العقل الإسلامي وبنيته ، فإذا قلنا مثلاً : إن عقلية العالم الذي نستشرفه هي عقلية علمية فإنه لا ينبغي أن يُرَتَّب على هذا القول أن الإسلام يوافق العلم ويعضده ، أو أنه لا يناقض قضاياه ومكتشفاته المفردة ، وإنما ينبغي أن يُنْظَر في الإشكالية المعرفية نفسها في طبيعتها وحدودها ، ويُحْسَم القول فيها حسماً بعيداً عن التعميمات الشكلية . والحقيقة هي أن مسألة العلم ، في علاقته مع الإسلام ، هي واحدة من المسائل المثيرة للنظر وللجدل . ولا يتسع المقام هنا للتفصيل فيها ، لكنني أستطيع أن ألخص وجهة نظري فيها على النحو التالي : من واجب المسلم أن يسلّم بقطاعين رئيسين كبيرين : قطاع الوجود الشاهد (الإنسان والطبيعة) ، وقطاع الوجود الغائب (الله والأخرويات) . ووظيفة العقل والعلم هي أن يقدما ، في شروطهما الموضوعية والذاتية النقدية ، ما يتيسر لهما من معرفة وعلم بهذين القطاعين الوجوديين . والمسلم مخوّل بأن يقول إن الإسلام دين العقل في حدود مملكة العقل ،

وإنه دين العلم في الحدود التي يقرها العلم لنفسه . ومملكة العقل هي الشاهد الإنساني والطبيعي الذي لا يترتب عليه تكليف شرعي . ومملكة العلم هي مملكة العقل . والإيمان ليس البديل للعقل وللعلم في القضايا التي لا مدخل للإيمان فيها لأنه ليس من وظيفة الإيمان أن يحل قضايا المعرفة والعمل الخارجة عن نطاق التكليف . وتحديد كهذا يعني أن على مسلم المستقبل أن يتقبل العلم وقضاياه دون حذر أو وجل . وليس من شأنه أن يجري خلف محاولات التوفيق بين قضايا العلم الزمنية وبين مضامين الوحي الطبيعية التي سيقت أصلاً لأغراض أخلاقية أو أخروية . ونتيجة هذا أن عقلية المسلم القابلة للتمثل ستناضل من أجل غزو جميع القطاعات المعرفية الآن وفي المستقبل ، لا لأغراض «دينية» خالصة ـ برغم ما يمكن أن يترتب على بعض هذه المعارف من استخدامات في نطاق الشرع والتشريع ـ وإنما لأن روح المستقبل العلمية تُلْزم بذلك . وما يساق في «علمية» العقل الإسلامي المستقبلية ، ينبغي أن يقال أيضاً في «عقلانية» هذا العقل . إذ لا يستطيع العقل الإسلامي في قضايا الطبيعة والوجود والعمل الدنيوية أن يُخلي السبيل لغير الإنسان العاقل المتمثل لمعطيات الواقع وخبراته . وما هو مطلوب من الإنسان المسلم في هذا النطاق هو الشيء نفسه الذي يطلب من غير المسلم : أن يلتزم بعقلانية نقدية لا تغمض عينيها عن الأحكام التي تفرضها المركِّبات الأخرى للطبيعة الإنسانية ، وهي المركبات البيولوجية والنفسية واللاعقلية والميتافيزيقية والثقافية . فذلك من مقتضيات العلم من وجه ، والمستقبل من وجه آخر .

٥ – وتتشعب دورب العمل بتنوع وجوه العمل وهواجسه . ومن بين هذه الوجوه يتجلَّى وجهان أساسيان لهما ارتكاسات مستقبليية حادة عميقة : التقنية و«العقل» السياسي .

أما هاجس التقنية فيردنا إلى تركة التخلف وقصور جهد التنمية ،

وإلى الحدود التي تفرضها الموارد الطبيعية ، وإلى وعي المشكلات الداهمة الخاصة بالتحولات السكانية والضغط على الموارد والطاقة الإنتاجية ، وقضايا السكن والغذاء والتعليم والعمل ، والتوفيق بين هدفي تحقيق النمو الاقتصادي وتحقيق العدالة الاجتماعية ، والتفكير في وضع برامج متكاملة من أجل تنظيم الأسرة والتنمية الريفية والزراعية ، ووعي العلاقات غير المتكافئة بين بلدان الشمال وبين بلدان الجنوب . . ، وغير ذلك من قضايا تلزم بالنظر فيها وبحلها استراتيجيات التنمية . ويدخل في تحديد استراتيجيات التنمية تحديد قيم التنمية : التنظيم والفاعلية والإتقان . إذ من الثابت أن جهود التنمية التي أفلحت قد اقترنت دوماً بهذه القيم التي شكلت «عقلية» التنمية . كما أن من الثابت أن البحث عن «تسويغ نقلي» لهذه القيم هو أمر لا طائل وراءه لأنه بيّن بذاته والشواهد عليه كثيرة . بيد أن من الضروري الإشارة ههنا إلى أن العقلية الإسلامية لن تحقق نقلة نوعية تأخذ بيدها إلى المستقبل إلا إذا هي تحررت من وهم التعارض بين القيم الدينية وقيم التنمية ، واستبدلت بأخلاق الحرج التي ترجع إلى عصور الانحطاط أخلاقاً قائمة على المخاطرة والرصانة والإقدام والتقوى ، وفقاً لتوجيهات الإسلام المبدئية الصريحة . وكذلك من الضروري التنويه هنا بأنه ينبغي أن يستقر في عقول المسلمين وهم يخططون استراتيجياتهم للتنمية ، أنه ليس أمامهم نموذج للتنمية مُعَدّ سلفاً جملة وتفصيلاً يأخذون به ويطبقونه بقضّه وقضيضه . ذلك أن أوضاع كل قطر هي التي تحدد نموذج التنمية وفقاً للمبادىء والأهداف التي يضعها استراتيجيو هذا القطر ، مما لا يمثل خروجاً عن حكم شرعي لا يسمح أي اجتهاد فقهي بتجاهله أو تعليقه . إنه «ليس ثمة وصفات لعلاج التخلف» ، ودروب التنمية والتقدم متعددة ومتباينة .

وأما في مسألة الفعل السياسي فينبغي أن يألف «العقل السياسي»

للمسلم التسامح في شأن الاختلاف ، والواقعية . وليس ينبغي أن يُزَجَّ بالإسلام في تجربة «المغامرة» تحت تأثير مفهوم متفرد خاص هو مفهوم (التصور الإسلامي) و (الدولة الاسلامية) الراديكالية . وحتى لو سلمنا ، جدلاً ، بأن وضع الإسلام لا يستقيم على الأرض إلا بتحقق هذا المفهوم ـ وهو أمر منازع فيه كثيراً ـ فإن السبيل إليه لا ينبغي أن يتضمن وضع (الغير) في موضع الشبهة والحرج والمعصية أو في موضع الزيغ الصريح والزندقة والكفر . فالحكمة والنوايا الطيبة والحرية هي الإطار الذي يجدر بأن يكون رائد الإنسان المسلم . وليس ينبغي لدعاة الإسلام أن يتخذوا من السياسات العدائية أو المناهضة التي ينتهجها «المخالفون» في ممارساتهم أو في برامجهم مسوغاً من أجل الانحياز إلى صورة للإسلام والمسلمين مجافية لقيم أقرَّها الإسلام نفسه وناضل من أجلها الإنسان نضالاً طويلاً مريراً : الحرية ، الكرامة ، العقلانية ، الديمقراطية ، المواطنة ، التسامح ، العدالة . . . وواجب المسلم أن يكون مثلاً يُحتذى في تجسيد هذه القيم . بيد أن من الحق أن نقول هنا ، من وجه أول ، إن من حق المسلمين على رعاتهم ، أي على دولهم ، أن يُحكَموا وفقاً للمبادىء الجوهرية التي أقرها الإسلام ، وأن نقول ، من وجه ثانٍ ، إن الدولة بدورها لن تستطيع تحقيق أهدافها وتفادي الإخفاق أو الهاوية إن هي لم تجعل لها أهدافاً مباشرة الأخذ بأيدي رعيتها من حالة التفرد إلى حالة المشاركة ، ومن مثال العبد إلى مثال المواطن ، ومن عادة الاستخذاء والطاعة إلى عادة الحرية والمسؤولية ، ومن وضع العشير إلى وضع الجماعة ، ومن مثال البطل إلى مثال الإنسان ، فتسهم هي ، بدورها ، إسهاماً فذاً في عملية بناء عقلية الإنسان المسلم التي لن تكون أبداً عقلية مستقبلية إن كانت فاقدة لهذه القيم عارية عنها .

هـ . وأخيراً يبدو «التكيف» وكأنه الفضيلة التي تمثل الاستجابة

الذهبية لأحوال التغير وأمواج التغير، والضامن للاستمرار والبقاء. ذلك أن للمستقبل صدمته، بل صدماته. والعقل الذي ثَقِفَ الثوابت عادةً وألف السكون ديدناً، وأقام في حُجْر الماهيّات، واعتقد أن الوجود لا يحمل إلينا أي جديد.. هذا العقل محكوم عليه، إن قُدِّر له أن يحيا في المستقبل، بأن تتلبَّسه حالة «انفصام» عصيّة على الشفاء.

والحقيقة أن الاستجابة السوية للتغير لا تعني الانعتاق من الثوابت الأصيلة التي تمثل ما هو جوهري وما هو «تراث حي»، وإنما هي تعني فقط تمثُّل التغير بعمليتي الدمج والاستقلاب لما يحمل التغيّر من عناصر وأوضاع مُحْدَثة. ولعل من حسن حظ المسلمين المعاصرين، ومسلمي المستقبل، أن لديهم تجربة تاريخية ناجحة وحلاً يرضيان العقل المستقبلي على نحوٍ كاف. وقد عبر الفكر المالكي عن هذا الحل بمصطلح (المصالح المرسلة) وخصَّه الفقه الإسلامي عامة في قاعدة (تغيّر الأحكام بتغير الأزمان). والحق أن هذا هو على وجه التحديد معنى «التكيف» من حيث هو الاستراتيجية الملائمة لأحوال المستقبل ولدافع التغير.

تلك هي أبرز السمات الاستراتيجية للعقل الإسلامي المستقبلي: التقدم، الإبداع، التجذر، التمثل، العقلانية، التنظيم والفاعلية والاتقان، الحرية والمسؤولية والمشاركة، التكيف. والسؤال بعد ذلك هو، كيف السبيل إلى إجراء تحويل واقعي لهذه السمات المجردة؟ إن ذلك لن يتم إلا بخلق الشروط الإنسانية والطبيعية الملائمة للتحول. والعملية ليست يسيرة بكل تأكيد. وهي حصيلة تضافر فعال وتضامن إيجابي لجهود، وإسهامات وتدخُّلات تصدر عن أطراف متباينة. وقد يمكن رد شروط تحقق هذه العملية إلى:

١ - الوعي: يشكله عند الناس رجال الفكر والعلم والثقافة والإبداع والفكر الديني السديد؛

٢ - التخطيط : يحدده مصممو السياسات الثقافية والتنموية من الاستراتيجيين وواضعي القرارات والقائمين على المؤسسات والمشاريع الخاصة والعامة ، وينفذ تنفيذاً فعالاً متقناً ؛

٣ - التطور المحتوم : في الأحوال الوضعية المشخصة للجماعة ونظمها ، مما يمكن أن يتم على نحو تغير بطيء وفقاً لسنّة بيّنة أو لعوامل كامنة في الأشياء ، أو بفعل مبادرات تهيىء العقول لتقبُّل الأوضاع الجديدة أو تفرض على العقول هذه الأوضاع المادية والاقتصادية للمجتمع ، أو غير ذلك من محدِّدات التغير التي تعسر الإبانة عنها مقدّماً على نحو قاطع .

على أن ذلك كله لا يمكن أن يجري خارج نظر دقيق في أوضاع الإنسان المسلم في هذا البلد أو ذاك ، وفي أحوال البلد نفسه الذي يعيش فيه هذا الإنسان . لأن من شأن «الخصوصيات» الثقافية والقومية أو الجغرافية ـ السياسية ، أو غيرها ، أن تتدخل ، بشكل خفي أو صريح ، لتؤدي أدواراً متفاوتة في تيسير عمليات التحول أو تعقيدها . كما أن خارطة النظم السياسية والاجتماعية أو الاقتصادية المهيمنة هنا أو هناك يمكن أن تفرض أحكامها الخاصة . وذلك كله هو الذي يحدد ، في الأحوال الطبيعية ، ما يمكن القيام به وما لا يمكن القيام به . لكن هذا لا يعني أن حتمية التغير تُلزِم بأن ندع الأمور تسير خارج دائرة الفعل والتوجيه الإنسانيين . فالحقيقة هي أن المستقبل منوط على نحو حاسم بقصودنا وبإراداتنا ، وبما يمكن أن نعيه وننفذه من استراتيجيات البقاء والمستقبل التي نوه هذا البحث بأكثرها بروزاً وخطراً وحسماً : «إنّا مكّنّا له في الأرض وآتيناه من كل شيء سبباً . فأتبع سبباً» (الكهف : ٨٤ و ٨٥) .

الإسلام وتحوّلات الحداثة

قدّرت مرة ، وما زالت عند التقدير ، أن بواكير «الإسلام الحديث» تبدأ بوعي ابن خلدون (ت ١٣٣٢/٧٣٢–١٤٠٦/٨٠٨) لواقعة الأفول في «العمران الإسلامي» ولواقعة قدوم أمة جديدة سيهيأ لها أن تؤسس عمراناً جديداً هي أمة (بني عثمان) . ومع أن تاريخ الدولة التي رفع بنيانها العثمانيون قد كان على الدوام تاريخ صراع عسكري مع الغرب الخارج بقوة وعنفوان متعاظمين من العصور الوسطى وعصر النهضة ، إلا أن الوجوه الثقافية والتقنية لم تكن غائبة في جملة العلاقات التي قامت بين العالمين . والثابت أن هذه العلاقات قد احتدت وتشابكت وتراكبت منذ أواخر القرن الثامن عشر ومطالع القرن التاسع عشر ، حيث بات بيناً أن عالم الإسلام أصبح يسير «على ساعة» خطو الغرب والحداثة الغربية وإيقاعهما . وحين دخل هذا العالم في القرن العشرين انقطعت تماماً الدائرة المغلقة المتماسكة التي كان هو يتسوّر بها ، وأصبح كل شيء محكوماً بالمبادرات الغربية وبالاختراق الحداثيّ ليس فقط للفضاءات العربية من عالم الإسلام التاريخي وإنما أيضاً للفضاءات غير العربية من هذا العالم . وقد ذهب بعض مفكرينا من المعاصرين إلى أننا «أفرطنا في البحث عن ملامح التشابه بين حداثاتنا وحداثات (الآخر) بما جعل (الآخر) الإطار المرجعيّ في كل الأصول وجعل من إنجاز حداثاتنا انعكاساً لصورة هذا (الآخر) في أغلب الأحيان» . بكل تأكيد ليس تفكيرنا الحديث مشتقاً من الحداثة الغربية ـ فثمة قطاعات فكرية حديثة واسعة في حياتنا الفكرية تتجه وجهة مضادة أو وجهة تركيبية واعية لاستقلالها وفرادتها المنهجية ـ بيد أن من المؤكد أيضاً أن التضاريس والمنحنيات والمسارات الكبرى في

هذه الحياة تتقاطع مع الحداثة الغربية وتتحرك وهي مسكونة بالهاجس الثقافي والعلمي والتقنيّ الغربيّ الحديث . وثمة واقعة أعمق وأبعد خطراً وأثراً هي أن ثمة خطواً للفكر العربي والإسلامي الحديث تتردد فيه إيقاعات الحداثة الغربية وتحوّلاتها . ونحن اليوم أيضاً - وأنا واثق من أن الغد المنظور سيكون على النحو نفسه - نساير هذه الإيقاعات ونحاول أن نوجه حراكنا وفقاً لها ، قبولاً أو رداً أو تركيباً متوسطاً أو غير ذلك .

من المفيد هنا أن نذكّر بأن التاريخ الفكري للغرب منذ خروجه من (عصر الأباء) والإرهاصات «الحديثة» الشارلمانية إلى يومنا هذا ، قد تردد بين ثلاث مراحل ثقافية كبرى :

١ - مرحلة «ما قبل الحداثة» الموجهّة بالمرجعية الدينية المسيحية وبجملة أشكال التفكير التي يرى الحداثيون المتصلبون أنها تتعلق بفكر ديني روحاني مضاد للتقدم منكر للعقل والعلم وللحرية الإنسانية ،

٢ - مرحلة «الحداثة» المرتبطة بوعي المصير الذي ولّدته الحضارة الإسلامية وقواها الضاغطة على العالم اللاتيني والموجّهة بما يسمى بالعقلانية الموضوعية المنحدرة من الرشدية اللاتينية والعقلانية الإسلامية على وجه الخصوص ، المقترنة بالعلم الطبيعي الصاعد منذ القرن السادس عشر ، المتجهة بخطى حثيثة ثابتة نحو قطع الرابطة بين السماء والأرض ونحو مفهوم صريح للعلم بما هو قدرة ، أي للعلم المولّد للتقنية ، وهو ما يسمى بالعقلانية الاختبارية أو الذرائعية .

٣ - مرحلة «ما بعد الحداثة» المتولدة من الاستخدام المسرف لآليات العقلانية التقنية وهو الاستخدام الذي ترتب عليه تفجّر عالم الحداثة التقليدي وتحوله إلى عالم محكوم بأخلاق المنفعة وبنفي «الاجتماعي» والفصل التام بين العام والخاص وتحطيم الوحدة الثقافية تعزيزاً للتعددية

الثقافية وللتوجه الثقافي الإيكولوجي (البيئي) المناهض للنزعة الكونية الشمولية لإيديولوجية الحداثة ، وأخيراً إلغاء المطلق لصالح النسبي والفردي .

إن عالم الإسلام الحديث يحيا اليوم هذه الأشكال الثلاثة في الآن نفسه ، بدرجات متفاوتة وبصور غير منتظمة . وذلك برغم التناغمات الصريحة وجهود التكيف والاستجابة المنطقية المتماسكة التي أفصحت عنها الشرائح الفكرية العربية والإسلامية منذ مطالع القرن التاسع عشر إلى هذا اليوم .

فقد كان واضحاً أن مطالع النهضة الحديثة في بلادنا قد فتحت عيونها واسعة على ماهية الحداثة الغربية ومخاطرها . وكانت الاستجابة «التركيبية» التي عبر عنها الرواد الأوائل استجابة أولية أصيلة تمثلت في هاجس التكيف مع الحداثة العلمية والاختبارية أو التقنية . وفي الاستجابة استُدعيَ الإسلام نفسه ليس فقط لتسويغ تمثّل العلم الأوروبي والتقنية الأوروبية وإنما أيضاً لتوجيه الحياة الإسلامية نفسها والسير على محور التراث ـ والحداثة . ولم تكن هذه الاستجابة نظرية فحسب وإنما كانت عملية أيضاً ، والتنظيمات والإصلاحات التي تمت الدعوة إليها والحث عليها خير شاهد على هذه الاستجابة التكيفية العملية . وليس بالأمر الجديد أن نقرر أن جملة الدول التي قامت في عالم الإسلام الحديث في الحقب العثمانية أولاً ، ثم غداة الاستقلال عن الدولة العثمانية في مرحلة أولى ، والتحرر من الدول الاستعمارية في مرحلة ثانية ، قد وضعت نصب أعينها - نظرياً على الأقل - أهدافاً عملية أساسية تتجسد في التطوير والتنمية المستندين إلى العلم والتقنية ، أي إلى الحداثة . أما الإنفاذ الفعلي لهذه المقاصد المعلنة والنجاح في إدراكها ، فذلك أمر آخر .

بكل تأكيد لا أحد يستطيع أن يزعم أن الاستجابة لواقعة الحداثة في شكليها المتمثلين في العقلانية الموضوعية وفي العقلانية الاختبارية أو الذرائعية قد شملت جميع الوجوه المجسدة في الواقعة بمعناها الأصلي .فمما لا ريب فيه أن اللقاء بالحداثة الغربية لم يترتب عليه عند الجميع قطع الروابط بين السماء والأرض ، أو التسليم بأن الرؤية الدينية والوحي هما من مخلّفات «ماقبل الحداثة» التي ينبغي إزاحتها وتبديدها . ومثل هذه الإزاحة لم تحدث إلا عند «التغريبيين» الأصفياء الذين أعلنوا بصراحة تامة أن طريق العلمانية هو الطريق الوحيد للخلاص . أما الآخرون فقد ترددت الاستجابة عندهم بين موقف هو «استجابة عدمية» خالصة - أي رفض الحداثة جملة وتفصيلاً ، وهو حال الاتباعيين المتصلبين - وبين موقف هو «استجابة تركيبية» متوسطة أي «الانتقاء الصوري» ، مثلما هو الحال لدى الإصلاحيين الرواد ، أو «الانتقاء الإيجابي» الذي هو اختيار طريق التأويل والاجتهاد من أجل فهم النصوص والأصول وفق ما يقتضيه واقع الأحوال التي تفرضها الحداثة فرضاً لا رادّ له ، على المدى المنظور على الأقل . ويحق لنا أن نقول على وجه العموم إنه برغم الصعوبات التي انتصبت مرات كثيرة في وجه هذه الجهود فإن النتائج الفكرية التي أفضت إليها قد أصبحت وقائع راسخة في حياة عالم الإسلام وأهله . فليس ثمة من أحد اليوم في الفضاءات الإسلامية نفسها يتنكر لوقائع العلم والعقل ولأمر التنمية والتقنية ولخيرات الحداثة المتعلقة بالمنافع المتولدة عن تطور العلم والتقنية . وأولئك الذين يتعلقون بأشكال من الاجتماع البشري تأبى الانخراط في تجربة الحداثة بجملة وجوهها لن يجدوا في المستقبل المنظور من يصغي إليهم ، وهم لن يستطيعوا إنفاذ رؤاهم إلا إنفاذاً فردياً ينحرف بهم إلى الدوائر الصوفية وحدها . غير أننا نخدع أنفسنا خداعاً تاماً إن اعتقدنا أنه قد تم تمثّل أنماط السلوك الحداثية تمثلاً حقيقياً ، حتى عند أولئك الذين أعلنوا عن إيمانهم بهذه الأنماط وبمبادئها . ذلك أن الإنفاذ

العمليّ لمبادىء الحداثة التي تم تقبلها والاعتراف بها ـ وعلينا بطبيعة الحال أن نستثني مبدأ الإزاحة الدينية وقطع الرابطة بين الدين وبين المؤسسسات السياسية والاجتماعية المشخصة العامة ـ لم يجر على نحو «حقيقي» ، إذ بدا في أغلب الأحيان صورياً أو شكلانياً يتعلق بالمظهر لا بالجوهر . فهواجس الموضوعية والعقلانية والنظام والإتقان والحرية والعدالة والديمقراطية . . . لم تحتل الأمكنة الثابتة الخاصة بها في سلّم القيم التي تُطلب ممارستها في الحياة الفردية والاجتماعية المشخصة ، ومفارقة النظر والعمل ، والإيمان والفعل ، واقعة حقيقية تتطلب المعالجة وتنتظر العلاج الحسيّ المشخص . وبكل تأكيد لا أحد منا يجهل أن هذه القيم لم تصبح بعد قيماً غير خاضعة للنقاش عند جميع الذين يُسْلمون أنفسهم إلى واقعة الإيمان أو فعل الإيمان . وليس يخفى علينا أن العقود الأخيرة من هذا القرن قد أجرت عملية «فرز فِرقيّ» داخل عالم الإسلام الإيديولوجي ، يضاف إلى عملية الفرز الفرقي التاريخية التي تمثلت في الانقسام القديم الذي ولّده التدافع التقابلي الذي حدث في صفين . وقد وجه الفرز الجديد أبناء الإسلام في دروب عديدة : تعلق بعضهم ـ وهم السواد الأعظم ـ بصورة رحيمة حليمة لإسلام يتراوح ما بين الدينيّ والدنيويّ ، يأخذون هذا وذاك مأخذ الطبيعة والعادة والنظام الحياتي اليومي الذي لا يلزمهم بأكثر من مجموعة من القيم الخلقية والاجتماعية ومن العادات والتقاليد والمعاملات المحدودة والمحددة . وتعلق بعضهم برؤية ملحمية لوظيفة الإسلام في العالم وأن هذه الوظيفة لا يمكن إنفاذها إلا بالدولة فاقتضى الأمر العمل من أجل بناء دولة سياسية شرعية بالقلب أو بالقول واللسان أو باليد والفعل والشدة ، وذهب بعضهم إلى أن المسألة شخصية خالصة وأنه لا شأن لها بالدولة . وثمة فرق وجماعات أخرى تقع على هذا الطرف أو ذاك من أطراف محور الاتباع ـ الابتداع ، ولا جدوى من متابعة القول فيها هنا . إن استجابات هذه «الأصناف» المختلفة لقيم الحداثة متفاوتة مختلطة : قبول

هنا وهناك، تصلب هنا أو هناك، حياد أو عدم اكتراث هنا أو هناك. لكن الذي يمكن التوجه إلى تقريره هو أن قوى «الإسلام التاريخي» قد نجحت في تمثل صورة «معدّلة» للحداثة تتعلق بالوجوه التالية منها:

فأولاً: أصبحت عملية «التحديث» أمراً مسلّماً به، وكل أقطار عالم الإسلام تغذ السير في طريق هذه العملية، وبعضها ـ كماليزيا وإندونيسيا ـ قطع أشواطاً طيبة في هذا الطريق.

وثانياً: اشتدت رياح الحرية في جل أقطار عالم الإسلام وبعضها حقق إنجازات ملموسة في هذا الطريق، لكن كثيراً منها مازال يرزح تحت وطأة أنظمة فردية قمعية استبدادية غير رحيمة.

وثالثاً: بات مطلب «العقلانية» مطلباً شاملاً برغم كل السدود التي تقف في وجه إشاعته وتجذيره في ثقافة الأفراد والمؤسسات والجماعات.

ورابعاً: تسلّم كل المجتمعات الإسلامية بجملة قيم الحداثة ـ باستثناء بعض وجوهها بكل تأكيد – لكنها تعاني معاناة مريرة من صعوبات تاريخية وبنيوية وموضوعية في إنفاذ هذه القيم وإشاعتها وتمثلها العملي.

بيد أن وجوهاً أخرى من وجوه الحداثة لا تجد لها ـ والأرجح أنها لن تجد لها في المستقبل المنظور على الأقل ـ مكاناً «مشروعاً» في حياة جملة هذه الأقطار ونظمها:

فأولاً: لا يتقبل عالم الإسلام الصورة «الفجة» للعلمانية المتصلبة وبخاصة حين تعبر هذه الرؤية عن نفسها في مبدأ الإزاحة الكاملة للدين والوحي من حياة الدولة والمجتمع والأفراد.

وثانياً: لا يزال عالم الإسلام قلقاً في مسألة الديمقراطية من وجهين: الأول أنه يتوجس خيفةً من طبيعتها هي نفسها ومن النتائج المترتبة عليها؛ الثاني أنه لا يزال يتعرض للضغط الإيديولوجي الآتي من النظرة

المتصلبة التي تعتبر الديمقراطية كفراً ، أو من ذاك الآتي من تأكيد القول إن مذهب الإسلام في المسألة يقوم على الشورى التي هي - هنا - شيء آخر غير الديمقراطية .

وثالثاً : يرتاب عالم الإسلام من دعوة «الحرية» الفردية والاجتماعية المرسلة بسبب ما يمكن أن ينجم عنها من مساس بالقيم الأخلاقية والاجتماعية والدينية ، وعنده ، على وجه العموم ، أن هذه الدعوة لا تعني إلا التحلل الجنسي والتفكك الأسري والفساد الاجتماعي .

ورابعاً : لا يزال عالم الإسلام حائراً في مبدأ العدالة لا يعرف كيف يحدده تحديداً واضحاً ولا كيف يقيمه ويجريه وإن كان يسلّم به تسليماً قاطعاً مطلقاً .

وتفضي بنا هذه الوجوه والمقاربات إلى ثلاثة أمور :

الأول : أن «الحداثة» تتخذ في عالم الإسلام مظهر «الإشكالية» ، وأنه حين يراد لهذا العالم أن يأخذ بها فإن ذلك لن يكون ميسوراً إلا في حدود تتسع حيناً وتضيق حيناً آخر ، وفي قيود تلين حيناً وتشتد حيناً آخر .

الثاني : أن سمة «الاختلاط» التي تطبع هذه الواقعة تلزم بإنفاذ نظر اجتهادي عميق ممتد يجرد منها صيغة متجانسة متماسكة ذات خصوصية قابلة للحياة في عالم إسلامي جدير بالحياة وفق متطلبات الأزمنة الحديثة .

الثالث : أنه لا مفر من أن تكون نقطة البدء هي الوقائع والحقائق المباشرة لعالم الإسلام نفسه ، وأنه ليس ينبغي أن يكون المقصود أن تربط ساعة العالم الإسلامي على ساعة الغرب وحداثته ، ولكن أن يعي هذا العالم شروط تطوره الخاصة والمتطلبات التاريخية الموضوعية التي تفرضها عليه شروط التطور الخارجي الكوني وبخاصة تلك التي تتجه إلى الانتشار والضغط والهيمنة .

إذا كان هذا هو حال الإسلام مع الحداثة فكيف سيكون الأمر في حاله مع ما يسمى «ما بعد الحداثة» ؟

علينا أن نقر هنا بأن (ما بعد الحداثة) وضع يخص الحضارة الغربية بالذات ، وأن هذا الوضع ليس إلا تطوراً اعتور الحداثة الغربية في بناها الجوهرية ، تماماً مثلما أن الحداثة نفسها لم تكن إلا تحولاً في قلب البنى القديمة لهذه الحضارة نفسها . ومعنى ذلك أن صلة عالم الإسلام بهذه الظاهرة الحديثة تتحدد في «لقائه» ببعض وجوه هذه الظاهرة أو بوجوهها كلها لقاء زمنياً عارضاً أو طارئاً أو ممتداً ، لا أن هذه الوجوه هي مظاهر تطور أو تحوّل في بنى عالم الإسلام نفسه . والحقيقة أن عمليه «الالتقاء» هذه تتم الآن بحِراك للمبادىء والأفكار والقيم يشبه أن يكون «غزواً» يتحقق بمجموعة من آليات البث الثقافي والتأثير السمعي - البصري وأنشطة المؤسسات الدولية والضغط السياسي وربط المشاريع الاقتصادية والتنموية بشروط ومطالب «إيديولوجية» مستقاة من مبادىء القوى الكبرى التي تستلهم قيم ما بعدالحداثة . لا شك في أن هذه المبادىء والقيم لا تتجلى في عالم الإسلام إلا في القطاعات «الثقافية الطليعية» وفي أعمال المثقفين الذين يتغذون بما تفرزه الثقافة الغربية من مستجدات ومبدعات فكرية وفنية وأدبية وعلمية . لكن هذا لا يقلل من شأنها ومن خطرها ، فهؤلاء يقومون على الفور بتمثلها بدرجات متفاوتة من الدقة والتشويه ثم يعيدون إنتاجها على وجه السرعة في شتى الأجناس الأدبية والفنية وفي الفكر والثقافة ، فيتجاوز تأثيرها حينذاك الأوساط الطليعية إلى الأوساط العامة والشعبية .

ما هي أبرز المظاهر التي تتجلى فيها هذه الثقافة ؟

إنها أولاً وقبل كل شيء تَفَجّرٌ في «عقلانية» الحداثة بأشكالها المختلفة وتوجّه نحو انعتاق العقل من قيود اليقين المطلق لإحلال «النسبيّ» الزمني

مكانه . لقد بشرت إيديولوجية الحداثة بثقافة العقل والعلم الموضوعيين ، فجاءت المرحلة الجديدة لتقيم كل شيء على النسبية وغياب اليقين ، بل رفضه والتنكر له . وعند الحداثيين أن الحداثة لا تعرف إلا السؤال الذي يولّد السؤال وأنها تستبدل النسبيَّ بالمطلق ، والشكَّ باليقين . تلك هي سمات (ما بعد الحداثة) بالطبيعة والماهية : السؤال ، والقلق ، والشك ، والنسبية ، وانزياح الموضوعية واليقين العلمي والفلسفي .

ثم إنها بعد ذلك انعتاق كامل للحرية ولتفجر القوى الليبيدية والفردية في الإنسان ، حتى إنها لتبدو من هذا الوجه نفياً للاجتماعي وتعزيزاً لذات مقسمة محطمة سادرة في فردية مطلقة لا تلوي على شيء .

وهي ثالثاً تحررٌ من الثقافة الكونية الشاملة التي دعا اليها (لوغوس) أو (عقل) الحداثة ، ورفض للتصورات الشاملة عن العالم ـ (الإنسان في العالم لا أمام العالم!) ـ ودعوة إلى الإعلاء من شأن الثقافات الخاصة والخصوصيات الثقافية والإثنية ، أي من شأن التعددية الثقافية أو الحضارية ، وهي بذلك إيديولوجية في التسامح ونبذ التعصب المذهبي أو العقيدي أو العرقي أو الديني أو القومي ، وغير ذلك .

وهي رابعاً تعلقٌ بالقيم الإنسانية والطبيعية ـ أي بما يسمى حقوق الإنسان (الحرية ، الديمقراطية ، العدالة ، المساواة حق الاختلاف ، الكرامة . . .) ـ واهتمام بالبيئة وبالحفاظ على أمن الكوكب وسلامته ومستقبله .

وهي أخيراً ـ وليس آخراً ـ تحوّلٌ من العقل الموضوعيّ المجرد ومن حقائق العلم الطبيعي إلى الذات المتحرره من وطأه التقنية الخارجة عن سلطة الحداثة المبشرة بموتها .

إن شتى هذه المظاهر تَعْبر اليوم عالم الإسلام ومجتمعاته ودوله لتجد لها آذاناً صاغية ونفوساً متعطشة ، من وجه ، وتَمْثُل أمام هذا العالم وهذه

المجتمعات والدول في تجسدات القوى الحضارية الظافرة المهيمنة وأذرعها الكونية والإقليمية الفاعلة ، من وجه آخر . وسواءٌ أسلّم هذا العالم بشرعيتها أم لم يسلم فإنه ، على كل تقدير ، مدعو إلى أن يهيء نفسه لمقاربتها والتعامل معها وإنفاذ الإجراءات والسياسات المناسبة في حقها . فكيف سيتأتى له ذلك وما هي الاستراتيجيات المناسبة التي تقضي الحكمة عليه بأن يصممها وينفذها على المدى المنظور ؟

بكل تأكيد ستختلف السياسات العملية التي ستختارها دول العالم الإسلامي وشعوبه . وستتغلب الشروط والمتطلبات الداخلية والكونية على الاعتبارات العقيدية الدينية بدرجات متفاوتة . لكن إضفاء المشروعية الإسلامية على هذه السياسات سيظل أحد الهواجس التي تحرك أو تلهم مصممي هذه السياسات ومنفذيها . فما هي الصورة النموذجية التقريبية التي لا يستطيع هؤلاء تجاهلها أو إنكارها أو إغفالها وهم يخططون لشعوبهم ودولهم ومجتمعاتهم ؟

الحقيقة أن وضع العالم الإسلامي قبالة ظاهرة (ما بعد الحداثة) لا يختلف اختلافاً بيناً عن وضعه قبالة ظاهرة (الحداثة) ، فضلاً عن أنه ليس وضعاً غريباً ، أو لا نظير سابقاً له . ذلك أن الإرث الثقافي والقواعد الاعتقادية للإسلام قد سمحا ـ وفق قراءه عقلانية مشروعة ـ بتحقيق قدر عظيم من «التمثل» لمعطيات الحداثة ومن «التكيف» مع متطلباتها . فعلى الرغم من أن الحداثة الغربية كانت تعني ضرباً من القطيعة مع التراث المسيحي والوحي الديني إلا أنها في حقيقة الأمر لم تكن تعني في ماهيتها وطبيعتها الجوهرية شيئاً أكثر من هيمنة المنظورات العقلانية والتقنية والفردية وتوجيهها للحياة الاجتماعية والعامة . ويلوح لي ، فيما يتعلق بالأفق الإسلامي ، أن الفكر الإسلامي التنويري ، برصيده العقلاني والعلمي التاريخي ، قد نجح في تمثّل هذه المبادىء وفي التكيف مع

متطلباتها ، وذلك برغم المقاومة التي أبدتها بعض القطاعات الفكرية الإسلامية . ومع أن الربع الأخير من قرننا الحالي قد شهد ردة عنيفة في وجه عقلانية الحداثة ـ وذلك ببروز رؤى إقصائية جديدة للإسلام تتعلق بالنص وبالتراث فحسب وبإطلاق أقصى ـ إلا أن هذه الموجة لم تنجح في تجريد الإسلام في ذاته من طبيعته العقلانية التي عززها تيار (الرأي) عبر العصور جميعاً . ونحن نشهد اليوم ازدهاراً جديداً للرؤية العقلية والعلمية لحضور الإسلام في العالم ، ولا يكاد يؤثر على هذه الرؤية تأثيراً غير حميد إلا الاشتباك العنيف الذي يولده تقابل الدينيّ والسياسيّ وتداخلهما على الصورة التي نعرفها منذ ثلاثة عقود . ودون الوقوع في شراك الوهم أو المغالطة أو الإفراط والمبالغة فإننا نستطيع أن نزعم أن الإسلام الحديث قد استطاع ، بقدر ملموس من التوفيق ، أن يَعْبُر «أزمة الحداثة» في آفاقها الإيديولوجية ، وإن كان نجاحه في تحقيق «المتطلبات العملية» للحداثة – أي التحرر الإنساني والتقدم العلمي والتقني والتنويري – محدوداً جداً بحيث إنه لم يطل إلا مواطن قليلة وقطاعات محدودة . ومن المؤكد أن هذا الوجه من المشكلة سيشكل في المستقبل أحد العناصر «التراكمية» التي ستعوق الازدهار الشامل والتقدم العام في عوالم الإسلام المترامية .

إن هذه العوالم لم تدخل إلى فضاءات (ما بعد الحداثة) . هذا أمر لا ينازع فيه أحد . لكن لا أحد ينازع أيضاً في واقعة بيّنة هي أن أجهزة (ما بعد الحداثة) وآلياتها وأدواتها قد طالت هذه العوالم وأفلحت في عبور بواباتها ودورها . وقد أدى انتشار الهيمنة السياسية والاقتصادية لهذه الأجهزة من وجه ، والتأثير الإعلامي السمعي ـ البصري من وجه آخر ، إلى زعزعة الأوضاع الثقافية والاجتماعية والسياسية في هذه العوالم وإلى وضعها في حالة استنفار شامل . وهذه الحالة تفرض النظر إلى الوقائع الجديدة بما هي وقائع داهمة ، مشكلة ، جسيمة ، عميقة الآثار ، وخيمة

العواقب ، إن لم تتم مقاربتها ومعالجتها بحكمة ونزاهة وفاعلية .

والحقيقة أن وقائع ما بعد الحداثة الداهمة لا تمثل في حياة عوالم الإسلام كتلة واحدة متجانسة تتلبس هذه العوالم بكليتها وبجملة شروطها ووجوهها وعناصرها ، وإنما هي تتخلل هذه العوالم وتتسلل إليها أو تعبرها أو تخترقها بما هي «عناصر» يبدو بعضها جديداً طارئاً بينما يبدو بعضها الآخر وكأنه ضيف على «قريب» له . فالتحول من يقين العقلانية الموضوعية إلى النسبية الاعتقادية والدخول في فضاء الشك والقلق والسؤال ليسا مظاهر مستحدثة في العالم الإسلامي منذ أن تحطمت البنية التوحيدية لهذا العالم ومنذ أن دخل في دائرة التبعية للدول الاستعمارية التي عملت دوماً على تجريده من عوامل توحده والتحامه . لكن هذا العالم لايستطيع ، من حيث المبدأ ، أن يرضى بهذا المعطى قدراً مقدوراً . والفردانية المفرطة والإغراق في أنماط الحياة الاستهلاكية والتعلق بالنشاط الليبيدي . . . كل ذلك ليس ظواهر جديدة في مواطن عديدة من هذا العالم . لكن ذلك كله ينهض في وجه الأوامر الدينية التي تتضمنها النصوص . هذه جميعاً وجوه قديمة جديدة . لكن ثمة وجوهاً جديدة تتمثل على وجه الخصوص في تحطم الثقافة الكونية الشاملة وصعود التعددية الثقافية والإثنية ، وفي النزوع إلى فرض القيم أو الحقوق الإنسانية الطبيعية ونشرها في أرجاء المعمورة وفقاً لما بدا أن محور القاهرة ـ بكين يتجه إليه في مسألتين جوهريتين بُدىء بهما هما مسألة السكان ومسألة المرأة (١٩٩٥) . لا شك في أن لهذه القضايا تاريخاً وأصولاً في حياة العالم الإسلامي وجدلياته الثقافية والمشخصة . لكن من المؤكد أنها تثار اليوم على نحو مختلف ، إذ هي ، برغم انتشارها وحضورها كعناصر فردة ، تجسد روحاً يمكن تحديد ماهيتها وطبيعتها . ما الذي تحيل إليه في حقيقة الأمر هذه الوقائع : النسبية ، التعددية الثقافية ، التسامح ، الفردانية ، الانتشار الليبيدي الساحق ، اقتصاد الربح والاستهلاك ، حقوق الإنسان . . . وكل المظاهر

الأخرى المقاربة ؟ إنها تعني بكلمة واحدة : الليبرالية الُمرْسَلة ، وأعني الليبرالية التي لا حدود لها ولا قيود . بكل تأكيد لا تحمل هذه الإيديولوجية الجديدة ، إن أخذت بما هي عناصر متفرقة ، مخاطر حقيقية مدمرة بالنسبة لعوالم الإسلام ، إذ لا أحد ينكر أن الطابع التجاري قد لحق دوماً بالحضارة الإسلامية التاريخية ، ولا أحد ينكر أن عالم الإسلام لم يكن متجانساً في ثقافاته الخاصة وإثنياته وأعراقه ، كما أن تعدد المذاهب الفقهية في الإسلام وتعدد الفرق العقيدية أو الكلامية ينبئان ببداهة صارخة عن وجه من وجوه «النسبية» الاعتقادية والعملية . أما حقوق الإنسان فإنها ، برغم مفارقة واقع التجربة الإسلامية التاريخية لمتطلبات الوحي الأصلية ، كانت دوماً أحد المسوغات الرئيسية لغائية التنزيل الإسلامي نفسه ولمقاصد الشريعة الأساسية . كل ذلك صحيح . وهو يبدو في ظاهره معززاً لمزاعم إيديولوجية «ما بعد الحداثة» ، والليبرالية المرسلة . لكن الحقيقة هي أن كل هذه المظاهر الليبرالية أو «الما بعد ـ الحداثية» في عالم الإسلام ليست مظاهر مرسلة أو مطلقة ، وإنما هي مظاهر خاضعة لأحكام وقيود وتحديدات وشروط . وههنا يكمن الفرق الأساسي . ثمة «نسبية» في المذاهب العقيدية والعملية لكن هناك معتقدات جوهرية لا سبيل إلى إغفال ثباتها وإطلاقها . وثمة اقتصاد حر ينشد الربح والاستهلاك لكنه مقيد بأحكام شرعية وأخلاقية في وجوه الكسب وفي وجوه الإنفاق . وثمة استجابة واسعة للحاجات الليبيدية لكنها خاضعة لنظم وتحديدات . ومعنى ذلك أن عالم الإسلام ، وفقاً لهذه «القراءة» الممكنة ، يستطيع أن يكون عالماً ليبرالياً يوافق شروط ما بعد الحداثة ومتطلباتها ، ولكن بحدود وبتحديدات ، أي أنه لا يمكن أن يكون مرسلاً بلا قيود أو حدود في ليبراليته وإنسانيته . لكنني لست ممن يزعم أن عليه بالطبع أن يلبس لبوس الليبرالية المقيدة أو المرسلة أو الليبرالية الديمقراطية نفسها ؟ وفضلاً عن ذلك فإن بعض التيارات الفكرية الإسلامية يتعلق

تعلقاً مطلقاً بالفكرة القائلة إن الإسلام نظام فريد أو متميز ليس لأحد أن يربطه بهذا النظام الإيديولوجي أو الاقتصادي أو بذاك . ومع ذلك فإن للواقع أحكامه وملابساته . إذ ليس القصد هنا أن نقرّب الإسلام من هذا النظام أو ذاك فنكسبه بذلك مجداً على مجد ونحرر أهله من عقدة النقص بإزاء الأنظمة الظافرة ، وإنما القصد هو أن الإسلام يخوض ، مثله في ذلك مثل غيره من العوالم الحضارية ، سباق الأفكار والمذاهب والنظم والحضارات في كون إنساني وطبيعي خاضع على الدوام للتحولات النسبية ، وهو سباق لا يرحم والظافر فيه يفرض بشكل أو بآخر أحكام ظفره وغلبته ، وليس على الآخرين إلا الانصياع أو المقاومة أو الرفض أو المضاهاة . وفيما يتعلق بعالم اليوم تشير جميع الوقائع والقرائن إلى أن «المضاهاة» وحدها هي التي يمكن أن تثمر . والمضاهاة لا تتحقق إلا بالتمثّل والاستيعاب والتجاوز . والحقيقة أن «كثيرين هم الذين يجرون في سباق الماراثون ، لكن واحداً فقط هو الذي يفوز بالجائزة» . بكل تأكيد ليس العالم الإسلامي ولا بعض أجزائه هو اليوم هذا الواحد ولن يكون هو في الغد المنظور ، لكن من المرجح أن «ثمة فرصة للفوز طالما أننا في السباق» .
وخالص ذلك أن الموقف السويّ من عصر (ما بعد الحداثة) الداهمة هو الموقف المرحليّ الذي يعي فعل هذه الظاهرة ومتطلباتها ويقيس هذا الفعل على أحواله الذاتية وأحكامه الخاصة ويوجه خَطْوه وفق ما تقتضيه خصوصياته الثقافية وأحكام المصلحة والجدوى حتى يتم «عبور المرحلة» بأكبر قدر من اليقين والأمان وبأقل قدر من الأضرار والخسائر . فلم تكن الحداثة يوماً هي القدر النهائي للبشرية – وستكون هناك دوماً حداثات أخرى – ولن تكون (ما بعد الحداثة) إلا (حداثة) من بين هذه الحداثات الآتية ، وستكمن القاعدة الذهبية دوماً في مدى قدرة الإسلام وعوالمه البشرية على التمثل والاستيعاب والتجاوز ، أي على «التكيف» في حدود الاستقلال والخصوصية والتفرد .

المستقبل العربي
في ضوء قيمة التواصل

مضى حين من الدهر لم يكن فيه هذا الاستخدام : «المستقبل العربي» ، يثير في أنفسنا غير الأمل والرجاء ، ولم يكن أحد منا ينظر إليه بعين السخرية ، وكان الساخرون هم فقط أولئك الذين يعملون في الدوائر السياسية الاستعمارية أو في حقول الاستشراق العرقي أو في مجال النشاط المنظم المعادي للعرب ، أو في «الحس العام» السائر لدى بعض الناس في الغرب خاصة . أما اليوم فإن هذه السخرية قد طالتنا نحن أيضاً ، لا لأسباب تتعلق بالأسس النظرية للمفهوم نفسه وإنما لأمور تتعلق بمجرى الأحداث . فقد ارتبط المستقبل العربي خلال هذا القرن بمفهومي «الوحدة» و «الأمة» . ولأنه قد حل بهذين المفهومين ما حل من فشل وتوزع واضطراب وانسداد آفاق ، فإن الأمر نفسه طال وبالقدر نفسه مفهوم «المستقبل العربي» . ومن المؤكد أننا سنكون قصار النظر تماماً إن نحن لم نقر بأن وقائع آب من العام ١٩٩٠ واحتلال الكويت على وجه التحديد ، وما تلا ذلك من دخول في حقبة «السلام العربي ـ الإسرائيلي» ، قد سدد لهذا المفهوم الضربة السابقة للضربة القاضية النهائية : ولد الحذر الأقصى وتبددت الثقة كلية وتعاظم الخوف من احتمالات المستقبل . لقد كان «العالم العربي» قبل هذه العملية المدمرة وما تبعها يغذ السير على طريق التجمعات العربية الواعدة (مجلس التعاون ، الاتحاد المغاربي . .) وكانت الثقة قد بلغت درجة ملموسة من القوة . أما «الجامعة العربية» ـ الرابطة لا المؤسسة ـ فكانت قد أدركت درجة عالية من الشفافية والدلالة . اضطرب ذلك كله ، واعتورته ، مثلما اعتورت المستقبل العربي في جملته ، الشكوك والتوجسات والإنكار . والحقيقة إن الإصابة كانت في المركز لا في

الأطراف . لقـد كـانت في قلب «الذات» وفي مـركّبـاتهـا وتشكلاتهـا الأنتروبولوجية : العقل ، والوجدان ، والفاعلية ، والشهوة .

لا أحد منا ينكر أن التناذرات أو الأعراض الخارجية للحالة قد اتخذت على الفور أشكالاً سياسية ومواقف اقتصادية وعلاقات بشرية محددة . ومن المؤكد أن «الحالة العربية» عند نهاية قرننا الحالي تنبىء عن «حالات» لا عن حالة واحدة . لذا يمكن أن يكون الكلام على «مستقبل عربي» واحد ضرباً من التجريد المُوهِم . إذ ربما كانت الحقيقة هي في أن علينا أن نتكلم على مستقبلات عربية مقارنة للخصوصيات القطرية «العربية» ، وأن تتجه أنظارنا إلى عوالم مبتورة أو مجتزأة تشغل المسائل الخاصة لكل واحد منها بال أهلها ولا تشغل بال غيـرهم ، وتتجـه هذه العـوالم إلى «التعـازل» الكارثيّ .

ومع ذلك فإن الأمر لا يمكن أن يثبت على هذا النحو تمام الثبات . لسبب واحد على الأقل ، هو أن القواعد «الإيديولوجية» ـ ولنفهم من هذه الكلمة هنا دلالتها اللغوية الطيبة لا متعلقاتها السياسية المُشكِلة ـ الممتدة في مفهوم «الأمة الواحدة» وفي «النظرة الشاملة إلى العالم» لم يطلها ، في الأساس ، العطب والخراب الذي أصاب «البنى الفوقية» للوجود العربي . من المؤكد أن الإصابة القوية قد حدثت في المركّب الوجداني بالدرجة الأولى ، لكننا نعلم أن هذا المركب يستند إلى «العاطفة» ، وهذه ليست مستقرة على نحو سرمدي . وإذا كان الوجدان العربي اليوم وجداناً يتغذى من المرارة وخيبة الأمل ويصب في حومة «الاكتئاب» ، فإن واجبنا نحن اليوم يقضي بأن لا ندع الأمور تستمر في هذا المجرى حتى لا نخلف لأبنائنا ولأجيال المستقبل ميراثاً من نسيج العبث وفقدان حس التوازن وغياب حس التوجه وضياع المعنى والرجاء . لا أحد منا يجهل أن أجيالنا في القرون المتأخرة التي تمتد وراءنا ـ وتشخص في كل لحظة أمام أبصارنا ـ لم

تستقبل إرثاً شاملاً يبعث كثيراً على البهجة . وليس من الصواب أن يقف بصرنا عند القرون التي كنا فيها جزءا من الدولة العثمانية لنقول إن الآفة جاءت من هناك ـ لأن ابن خلدون كان على حق حين رأى في الأتراك العثمانيين بعثاً جديداً للعمران الإسلامي ـ فالحقيقة هي أن علينا أن نرجع إلى الوراء زمناً بعيداً ، وبعيداً جدا ، لنرى بذور الاضطراب والخلل والسير نحو القدر الخلدوني الذي لا يرحم . ومن الضروري جداً أن تعتاد نفوسنا على أن ما انحدر إلينا من الماضي ليس إلا ثلة كثيفة من المشاكل الكبرى المعقدة ومن القضايا المصيرية الشائكة التي لم يساعدنا العالم الحديث ـ بحضارته وقواه الظافرة ـ على حلها وتجاوزها لخيرنا الخاص ، وأغلب الظن أنه لن يساعدنا على ذلك أبداً ، لأن قانون الصراع بين (الأغيار) قانون لا يرحم ولا يجهل درس التاريخ هذا إلا أولئك الذين لم يؤتوا من العقل والحس السليم إلا الحظ الأقل .

ومع ذلك فإنه ليس علينا أن ننصرف إلى البحث عن الأسباب البعيدة ـ التي قد لا نعثر عليها ـ للحالة الراهنة ، وكل شيء يقضي بأن نتوجه إلى المعطيات المباشرة ونمارس الفحص والنظر واقتراح الصيغ التي تبدو أصلح من صيغ الحاضر وأكثر جدوى للمستقبل .

لن أعبأ كثيراً بالأفكار السائدة ولن أصرف مزيداً من الوقت للتفكير ـ على المدى المباشر الفوري ـ في قضايا بالغة التعقيد ، وبخاصة تلك التي تتصل بالمسألة السياسية الكبرى ، مسألة «الوحدة العربية الشاملة» ومتعلقاتها الجوهرية ، لا لأنه لا معنى لهذه المسألة حسبما يزعم فريق من الناس ، وإنما لأنها ليست هي التي ينبغي أن تتصدر قائمة المسائل والقضايا التي أرى أن الواجب يقضي بالانصراف إليها أولاً وقبل غيرها . ومع ذلك فإن أحوال «الذات» المقطعة المحاصرة لا يمكن أن تفارق أبصارنا . وهي غير قابلة للعزل عن جملة من الوقائع الحية التي تكتنف هذه الذات . في

مقدمة هذه الوقائع تَشْخَص هذه الواقعة البسيطة، المعقدة الهائلة في الوقت نفسه، وهي أننا لسنا وحدنا في هذا العالم. والحقيقة أننا لو كنا وحدنا لهان الأمر هواناً ما ولكنّا جماعات يكتفي كل منها أو لا يكتفي بخيره الخاص وفقاً لحصاد الصراع والاقتتال وبقاء الأقوى. لكن هذا نفسه ممتنع. إذ إنه لا مفر من (الوجود ـ مع ـ آخرين)، وليس هؤلاء (الآخرون) هم وحدهم أبناء الجماعات المماثلة الأخرى، ولكنهم أيضاً (الأغيار) الذين وجّه التاريخ وجودهم حتى اليوم إلى أن يكونوا أغياراً «مختلفين»، يبدون لنواظرنا على نحو ما، على «صورة ما»، ونبدو نحن لنواظرهم على نحو ما، على «صورة ما». وكل صورة من هاتين الصورتين «مغايرة» للأخرى «مختلفة» عنها. والمغايرة والاختلاف هنا ثقافيان بالدرجة الأولى، وإن كان لهما أصول من طبائع أخرى عند بعض الناس، لكنها مع ذلك مغايَرة لا تكتفي «بالثقافي» وإنما ترتبط أيضاً وبوجه أخص بوازع «الصراع» وأحكامه ومتعلقاته من غلبة أو هيمنة أو تفاعل أو تعاون أو غير ذلك من وجوه العلائق المشخصة. بكل تأكيد نحن نشهد في هذه العقود الأخيرة أن التقدم التكنولوجي والانتشار المعرفي والآثار الإعلامية وأشكال التبادل والاتصال المختلفة ووقائع الصراعِ المريرة قد ضاءلت المسافات بين (الأغيار) وبات الكلام على ظاهرة «الكَوْنَنة» قوياً يخلب اللب والأبصار. ومع ذلك يبدو أن الحكمة تقضي علينا بأن نمارس أكبر قدر من النظر النقدي بإزاء هذه الظاهرة فنقدّر أن المفهوم ينطبق قبل كل شيء على الأطر «الغربية» للظاهرة، وهو يعني بالدرجة الأولى تعاظم المبادلات المادية وانفتاح الأسواق وانتشار المواد الإعلامية. بكل تأكيد ليست هذه أموراً يسيرة، لأن آثارها القريبة والبعيدة عميقة فاعلة. إنها توجه إلى مزيد من التماثل والتقارب بين المواطن التي تنتجها وتستخدمها، لكنها لا توجه إلى الشيء ذاته في الحضارات والثقافات «المغايرة» أو «الأخرى»، حيث تكون الآثار المباشرة لها مزيداً من فوضى القيم، واضطراب السلوك، وتباين

الرؤى وتناقضها وتشكل ذوات فردية معدّلة ، واختلال البنى التقليدية والسائدة وتحولها إلى أشكال «هجينة» يتعذر ضبطها وتوجيهها لغياب العلاقة العضوية والبنيوية بينها وبين مسبباتها وأصولها . ومع ذلك فإن من السذاجة أن نتوهم أن هذه الظاهرة ، ظاهرة «الكَوْنَنة» ، ستجتث ببساطة البنى الثقافية العميقة لأشكال التغاير والتباين والتمايز بين الأمم الغربية نفسها التي تجتاحها ، وهي بكل تأكيد لن تلغي «الجنسيات» الأوروبية والأميركية أو تجرد شعوبها من خصوصياتها الوطنية أو الثقافية . وبكل تأكيد ستظل دوائر الحضارة الغربية الظافرة ، الثقافية والسياسية والاقتصادية والتقنية والعسكرية ، تعد نفسها ـ على الأقل ـ «مغايرة» لغيرها «مختلفة» عمن عداها ، حتى حين تنظر إلى هذا (الغير) بنوايا طيبة وبعين الرضى والقبول وتغض الطرف عن تفوقها وسموها . وذلك إلى أمد غير قصير ، في أرجح الاعتقاد .

ما معنى ذلك كله ؟ معناه أن هذه «الذات» ، ذاتنا «المتعازلة» ـ أي المجزأة المقطعة التي ينكر بعضُها بعضَها الآخر ـ مدعوة ، شاءت أم أبت ، إلى أن تراجع النظر في وجودها المشخص المباشر ، وأن تتبين بوضوح وبدون خداع شروط استمرارها في الوجود ، في حومة المخاطر المدمرة التي تحاصر وتمزق أنحاء الكينونة الشاملة لهذا الوجود . ذلك أنه تشخص أمامنا ثلة من الحقائق الأساسية :

الأولى : أنه لا قوام أبداً لأحد وحده وبذاته وحدها ؛

الثانية : أنه لا سبيل إلى الانخلاع عن «الجبلّة العربية» التي حددت هويتها «التاريخية ـ الثقافية» الظاهرة الإسلامية وامتداداتها الحضارية التاريخية ؛

الثالثة : أنه لا مفر من التسليم بالوقائع الجيو ـ سياسية وبالتشكلات الإقليمية «للشعوب والجماعات» العربية ؛

الرابعة : أنه لا سبيل إلى اتخاذ قرار قطعي بالتنكب النهائي عن آفاق «الذات» ـ والذات المتعازلة نفسها ـ والتوجه بالكلية إلى (الغير) ـ إلى الآخر ، من أجل الالتحام بدائرته والانصهار فيها ، لسبب واحد على الأقل هو أن هذا (الغير) لن يرضى بذلك ، ولن يتقبلنا جزءاً من ذاته التاريخية ووعيه الحضاري ومستقبله ، لأسباب لا تخفى على أحد . وكل شيء يفرض هنا أن تستند هذه العلاقة إلى علاقة الذات بالغير في شتى الأشكال الممكنة التي يحددها الواقع المعطى ؛

الخامسة : أن المخاطر الأقليمية والكونية الماثلة التي تتقدمها نزعات الغطرسة والهيمنة ، والراديكالية الصهيونية والأصولية اليهودية ، هي مخاطر واقعية تهدد تهديداً حقيقياً العالم العربي بأسره ، وأنه يتعذر تماماً التصدي لها بجهود أحادية أو مفردة .

ومن وجه آخر ، علينا أن نقبل الحقيقة الباهظة ، وهي أننا ، قبل أي شيء آخر ، (عرب) ! ، ولا مفر من التسليم ، للعقود المنظورة على الأقل ، بأن المستقبل العربي الذي ينتظرنا على المدى الذي يلوح في الأفق ، مستقبل هذه الذات «المتعازلة» ، هو مستقبل «شعوب وقبائل» ، ـ وأنا استخدم هاتين الكلمتين استخداماً قرآنيا بالدرجة الأولى ـ من شروط استمرارها في الوجود أن تبني علائقها فيما بينها بناء يعزز أسباب الوجود ويحمل الازدهار ، ويقيم بنيان «دنيا» تتوافر فيها شروط الدنيا «الصالحة» ، وفق تعبير الماوردي القديم المتجدد ، وهي شروط ترتد في مصطلحاتنا المعاصرة إلى : عقيدة تتبع ، ودولة قوية ، وعدل شامل وأمن قار ، ورفاهية عامة ، وإيمان بالتقدم

ما هي طبيعة العلائق الممكنة بين «الشعوب والجماعات» العربية اليوم وفي الغد المنظور ؟

ليس أمامنا ، إن نحن اخترنا طريقاً واقعية في النظر والمراجعة ، إلا أن نتبين أربع دروب أو طرق أساسية يمكن للشعوب والجماعات العربية أن تختار سلوكها والسير فيها ، فتتحدد بذلك العلائق بينها تحديداً مشخصاً وضعياً :

الطريق الأولى : الطريق الاندماجية الشاملة ،

الطريق الثانية : الطريق التعازلية ،

الطريق الثالثة : الطريق الاتحادية المحدودة ،

الطيق الرابعة : الطريق التواصلية ،

أما طريق الاندماج فتعني ـ مثلما هو معروف ـ أن تختفي الدولة «الخاصة» المرتبطة بشعب مخصوص أو جماعة محددة أو قطر ما ، وتقوم بديلاً عنها ، بالرضى أو بالإكراه ، دولة مركزية واحدة موحدة تستند إلى نظام سياسي وقانوني ومؤسسات ونظم موحدة مشتركة . وهذا يعني عملياً أن تزول الدول الثلاث والعشرون المنضوية في (جامعة الدول العربية) . هل ذلك أمر ممكن ، في المدى المنظور ، بالإكراه ؟ بكل تأكيد لا ، والبداهة بداهة . هل هو ممكن بالرضى والقبول؟ أيضاً لا ، وبكل تأكيد ، والأسباب أيضاً بينة . من الوجه الأول ليس بمقدور أحد أن يفعل ذلك فضلاً عن أنه في حد ذاته أمر غير مقبول من كل واحد في الداخل وفي الخارج . ومن الوجه الثاني ليس لأحد أي مسوغ حقيقي يدفعه إلى التنازل عن خيره الخاص من أجل الخير الخاص لآخرين ليسوا بالضرورة أفضل منه أو أنه ليس هناك أية قيمة تضمن حسن أفعالهم وسدادها في المستقبل . وذلك في أحسن الأحوال وحين نفترض حسن النوايا إن كان لنا أن نفترضها . هذه الطريق ، الطريق الاندماجية الشاملة ، هي طريق مسدودة غير سالكة ، في المدى المنظور على الأقل .

وتعني الطريقة التعازلية أمرين : أولهما أن ينعزل كل شعب أو قطر أو

جماعة بنفسه . الثاني : أن يقطع السبل والوشائج والعلائق بينه وبين غيره من الشعوب العربية الأخرى ، ويقود مركبته موجهاً وجهة شطر عوالم أخرى ، مغايرة ، مختلفة ، نائية . والتعازل والقطيعة غير ممكنين أيضاً ، على الدوام . وإذا فرضتهما ظروف زمنية عارضة على هذا الشعب أو ذاك ، أو هذه الدولة أو تلك فإن مثل هذه الظروف بحكم طبيعتها الزائلة أو المتبدلة ، لا يمكن أن تفرض أحكامها إلى الأبد ، وبخاصة حين ترتبط أسبابها بـ «شخص» ذي طبيعة زائلة في جميع الأحوال وعلى كل تقدير . وفضلاً عن ذلك فإن «العوالم المغايرة» التي يمكن أن نتوجه إليها في الظروف والأحوال التي تفرض التعازل أو القطيعة لن تتقبلنا بيسر وإلى الأبد . فلا بد إذن من توجيه مسار المراكب وجهة أخرى والتنكب عن السير فيها في مناطق غير أمنة تعرضها لمخاطر التضاؤل والفقر والحصار .

وتبدو الطريق الثالثة أكثر نجوعاً وجدوى من الطريقين السالفتين . فإذا كان الاندماج الشامل ممتنعاً ، وإذا كانت القطيعة والتعازل ممتنعين ، فقد يمكن أن تكون «المجموعات الأقرب تماثلاً» ، ثقافياً وجيو ـ سياسياً ، هي التي تأذن بإدراك نتائج عملية مشخصة مجدية . لا شك في أن صيغة (مجلس التعاون الخليجي) أو ما يماثلها ، هي ، في الظروف الشاخصة ، أكثر واقعية وعقلانية من الصيغة الاندماجية الشاملة . ومن المؤكد أن التفكير أولاً في رد جملة الشعوب والأقطار العربية إلى عدد محدود من هذه المجالس أو الاتحادات أو المجموعات أعظم جدوى ونجوعاً من أي تفكير طوباوي يريد بضربة واحدة أن يبني على المفهوم التقليدي للقومية العربية عالماً عربياً واحداً يتم خلقه خلق إعجاز بين عشية وضحاها . ومثل هذا التفكير ـ أعني التوجه إلى الصيغ الاتحادية المحدودة ـ يقربنا بشكل أكثر تحديداً وتشخصاً من منطق الواقع وتشكلاته وتركيباته المعقدة . وهو ، لمن لا يرضى بديلاً عن (الدولة الواحدة) ، يجعل إمكانية الاقتراب من هذا

المفهوم أكثر واقعية وموضوعية . لأنه في غياب التماثل والتشابه التامين في طبيعة النظم السياسية العربية المختلفة ، وبسبب تباين «الغائيات» الخاصة لكل نظام من هذه النظم ، ولتضارب المصالح الذاتية لكل منها ، ولانحسار القيم الكبرى المشتركة التي تأذن بإحداث توجهات متقاربة بين الدول ومؤسساتها وقواها . . ولأسباب متنوعة أخرى ، تشخص أمام «مشاريع» هذه التجمعات صعوبات ملموسة تحول دون قيامها ، أو تُبددها بعد قيامها ، أو تُهدد حياتها وأداءها وهي قائمة فعلاً . ومع أنها قد لا تجسد الصيغة المثلى للعلاقات بين الشعوب العربية ، إذ هي قد لا تعكس إلا الحد الأدنى الذي يبدو ذا فائدة ، إلا أننا نستطيع أن نسلم بضرورتها وبجدواها دون أن نقول إن هذه الصيغة هي أقصى الصيغ الممكنة على وجه الإطلاق .

إذا كانت الطرق التي جعلناها موضوع تفكر ونظر حتى الآن غير سالكة بتاتاً ـ وهو حال طريقي الاندماج والتعازل ـ أو أنها ذات مدى وآفاق محدودة وصعوبات ، وهو حال التجمعات الإقليمية ـ الجيو سياسية ، فإنه يكون من حقنا أن نبحث لا بالضرورة عن طريق جديدة بإطلاق نوجه فيها مسار العلاقات العربية في المستقبل ولكن على الأقل عن القيم والشروط التي تأذن لهذه العلاقات بأن تكون أساساً متيناً لمستقبل عربي مشترك يحمل لأبنائه الأمل والعدالة والرفاهية والرجاء . وليس القصد أن نقترح صيغة قانونية أو سياسية لهذه العلاقات ولمستقبلها ، لكن القصد أن نتوجه إلى الشرط اللازم والضروري sine qua non لبناء هذه العلاقات بناء جديداً طيباً ، وهو في اعتقادي ذو أساس (نفسي ـ اجتماعي) يعبر عنه بقيمة ، هي قيمة (التواصل) ، وبجملة من الشروط التي لا تنفك عن هذه القيمة .

ما هو التواصل ؟ وما هي موجباته ومسوغاته العربية ؟ وما هي شروطه المشخصة ؟ وما هي آليات إنفاذه ؟ .

التواصل «علاقة مباشرة بالآخرين» ، علاقة تفرضها واقعة أساسية في الوجود الإنساني هي أن الإنسان «موجود ـ في ـ العالم» ، وأن هذا الوجود «وجود ـ مع» ، مع «الآخرين» . وهذه العلاقة ذات طبيعة إنسانية ، ذات طبيعة عاطفية أو تعاطفية ، إنها مشاركة للآخرين في حياة إنسية متبادلة . ولأنها «مشاركة» فإنها ذات طبيعة تبادلية أي أن جميع الأطراف فيها تتبادل المشاعر الوجدانية ذاتها وتجعل من «التعاطف» مبدأ وجدانياً أساسياً لعلاقاتها الإنسية . ولأن الأصل في العلاقة التواصلية أنها ذات طبيعة عاطفية وجدانية ، فإن السمة الذرائعية أو النفعية ليست مقوماً جوهرياً من مقوماتها . لكننا نخدع أنفسنا تماماً إن نحن جعلنا التواصل علاقة ذات اتجاه واحد ، ونزعنا عنا بإطلاق السمة الذرائعية أو النفعية . فالوجود الاجتماعي للبشر ليس وجوداً منفكاً عن المتطلبات الحيوية لأولئك الذين يعيشونه ، وواقعة «العيش مع ـ آخرين» لا يمكن أن تستقيم على قاعدة المشاعر الوجدانية فحسب . وبطبيعة الحال ليس المقصود بالمتطلبات الحيوية خالص الحاجات المتعلقة بالحياة اليومية المادية التي تنشد الرفاهية فحسب ، وإنما أيضاً ضمان (الأمن) وصون (الوسط الحيوي) لأفراد الجماعة التي تقيم علاقات تواصلية مع آخرين . إن العلائق التبادلية الذرائعية أو النفعية يمكن أن تجري بين كل الجماعات البشرية التي لا تقوم بينها علائق عدوانية صريحة . أما العلائق التبادلية التواصلية فإنها لا يمكن أن تقوم إلا بين جماعات تنسج بينها ثلةٌ من الروابط الذاتية والموضوعية مثلَ هذه العلائق ، وتأتمر بجملة من القيم والشروط لا تحيد عنها ولا تتجاوزها . ليس سراً أن مفهوم «الأمة» الذي جذّر النص القرآني وجوده هو الذي أسس ، في الأصل ، هذه المشاعر الوجدانية التي يستند إليها التواصل الوجداني لدى العرب الذين اهتدوا بالإسلام وشكلوا التاريخ الذي نعرفه ونجسده في البنى الإيديولوجية الثاوية في أذهاننا إلى يومنا هذا . وهذا المفهوم «روحي»

في جوهره ، نفسيّ في تجلياته ، اعتقاديّ في تجسداته . وليس من البديهي أن يترتب عليه مفهوم الدولة القانونية الواحدة ، إذ إنه يتقبل «شعوباً» ذات خصوصيات ودولاً ذات غائيات خاصة . وسواء أكان القول اليوم متعلقاً بـ (أمة) عربية أم بـ (أمة) إسلامية فإنه ليس في وسعنا إلا أن نأخذ هذا المفهوم بما هو مفهوم روحي أو وجداني هو أصل لهذه العلائق التعاطفية التي تضفي على الوجود الشعوري والوجداني للجماعات التي تتعلق بها معنى إنسانياً مصوغاً من نسيج المحبة والمودة والعطف والتعاطف ، وغير ذلك من العواطف التي تضفي على وجودنا الروحي في العالم معنى وتقينا من جملة أشكال العدوان الخارجي ومن الشعور بالعزلة الكونية في عالم تتقارب فيه النظائر والأشباه وتتآلف ، وتتباعد فيه المتنافرات وتختلف . وقد أسلفت القول إن هذه العلائق التعاطفية هي شرط لازم وضروري لكل تواصل ، لكن ذلك لا يعني أن الوجوه الذرائعية والمادية لا محل لها فيه . فالروحي والمادي وجهان أصيلان للتواصل ، لذا كان حتماً أن تكتمل العلائق التعاطفية الروحية بعلاقات تبادلية مادية يمكن أن نسميها بالعلائق التفاعلية . ومع أن هذه العلائق شكلانية ، صورية ، مادية ، إلا أن من شأنها أن تشد من أزر العلائق الروحية ومن تقوية البنى التحتية للمؤسسات الاجتماعية والمادية هنا وهناك . إن تضافر العلائق التواصلية الوجدانية الحقيقية والعلائق التفاعلية المادية هما الأساس الراسخ لوضع العلائق العربية ـ العربية المستقبلية في إطار حضاري سوي يقي من آليات التدمير ومن عوامل الهدم والإفناء . بكل تأكيد سيبدو هذا الضرب من القول صورة من صور الطوبائية العربية السابقة لعام ١٩٩٠ . إذ إن العلاقات الروحية التاريخية والثقافية المشتركة واللغة الواحدة والعقيدة الواحدة والمبادلات البشرية والمساعدات المادية لم تمنع من حدوث الكارثة ، فكيف يمكن أن نؤسس بنياناً ثابتاً على نمط من العلائق ثبت بالخبرة والتجربة أنه

لا ينفع في شيء ؟ الحقيقة هي أن علينا أن نقرر تقريراً واضحاً أمرين جليلين :

الأول : أن خبرة واحدة لا تكفي للتعميم ، وهي ليست سبباً كافياً لإلغاء قيمة التواصل ، وأن موجبات التواصل تظل قائمة ؛

الثاني : أن كل القرائن الموضوعية تشير إلى أن شروط التواصل لم تكن أبداً متوافرة في أية مرحلة من المراحل في التاريخ الحديث للدول والجماعات العربية .

فأولا ، كلنا يعلم أن حالة التعازل القائمة بين العرب اليوم ليست بنت اليوم ، إذ هي ترجع ، على الأقل ، إلى عهود الانتداب والاستقلال التي شهدتها الأقطار العربية التي كانت جزءاً عضوياً أو صورياً من الدولة العثمانية . لكن هذه الحالة تفاقمت وتجذرت بعد واقعة مطلع هذا العقد الأخير من القرن . وإذا كانت هذه الواقعة قد فتت في عضد قيمة التواصل ، فإنها لم تأت عليها بالمرة - إذ إن هذه الحالة حالة جزئية فردة ، غير قابلة للتعميم . لكن كل شيء يوجب علينا أن ندقق في قيمة التواصل وأن نحدد الشروط التي تجعلها في المستقبل قيمة مضمونة ناجعة . والحقيقة أن موجبات التواصل تظل قائمة : وهي أننا نملك تعديل جِبلّتنا العربية وإعادة تشكيلها وصياغتها تشكيلاً إيجابياً وصياغة مقبولة . بيد أننا لا نملك - لحسن الحظ أو لسوئه - الانخلاع عن قدر يتلبسنا تلبساً حدّياً ولا سبيل إلى الفكاك منه . ثم إننا ندرك أننا نمثل في أعين الآخرين (أغياراً) مختلفين لا تربطهم بنا إلا المنافع الذرائعية المادية ، وأننا ، برضانا أو رغماً عنا ، ننتمي إلى أفق (ثقافي - تاريخي - جيوسياسي) مؤتلف على نحو من الأنحاء برغم التناقضات والمفارقات ، وأن علينا أن نبني مستقبلنا أو مستقبلاتنا في حدودنا الخاصة بنا . وليس في مقدورنا أن نكون جزءا عضوياً من أولئك الأغيار . ثم إن في أحشاء عالمنا أو عوالمنا العربية خيرات

مادية ، وقوى بشرية ، وطاقات متفجرة ، وطموحات إيديولوجية كونية تجعلنا هدفاً للحصار والاستنزاف والتهديد والمخاطر التي يمكن أن تفضي إلى بوار كامل إن لم يُتَصدَّ لها بالصون والحماية وتبذل الجهود المشتركة الحقيقية في ذلك . وفضلاً عن ذلك كله فإن امتدادنا الحضاريّ الخاص ، بوجوهه وأعماقه الروحية والإنسانية ، يوجب علينا التوسل بهذه القيمة ، قيمة التواصل ، من أجل مستقبل أفضل وأكثر أمناً لجميع هؤلاء الذين يشاركوننا تجارب التاريخ وغايات المستقبل ، وبخاصة أبناءنا وأحفادنا الذين لن يحسدهم أحد على مستقبلهم الآتي إن كان هذا المستقبل مصوغاً من نسيج التنابذ والتعازل والكراهية والنفور . وأعود وأكرر من جديد التنبيه على المخاطر الإقليمية والكونية التي تتهددنا جميعاً وتفرض التواصل رغماً عنا .

وثانياً ، ليس التواصل قيمة مثالية مجردة يكفي الإيمان بها إيماناً نظرياً لكي تتحول العلاقات العربية ـ العربية في المستقبل ، وبقدرة ساحر قادر ، تحولاً جذرياً يرضي الجميع ويحمي العرب من أنفسهم ومن غيرهم وينشر الأمن والطمأنينة والرفاهية في كل مكان من ديارهم . فالحقيقة هي أن ثمة شروطاً لإنفاذ التواصل وللتمتع بثماره الحقيقية ، وإذا لم تعمل القوى المسؤولة والفاعلة في كل مكان من عالم العرب أو عوالمهم على صونها ورعايتها وتجذيرها ونشرها وإشاعتها بالثقافة والتربية والممارسة . فإنه لن يكون لقيمة التواصل من معنى ، ولن يتأتى قيام علاقات عربية ـ عربية مفيدة وذات جدوى في المستقبل . وأضرار مثل هذه الحالة لا تتطلب إيضاحاً أو تفصيلاً .

ما هي الشروط التي تتعلق بها قيمة التواصل ؟ إنها شروط ومبادىء تتعلق بثلة من العناصر : «الذاتية» ، و «الخارجية» .

أما العناصر الذاتية فتتعلق بنا نحن ، في دولنا ومجتمعاتنا الخاصة

بنا ، والأصل فيها أمران : غائية الدولة ، وقيم المجتمع والفرد . إن الشرط هنا ، في الأمر الأول ، في غائية الدولة ، هو أن هذه الغائية تتمثل في نشدان الخير العام للمواطنين ، وأن يكون مسوغ وجود الدولة ومؤسساتها خدمة المواطنين والرعية والسهر على مصالحهم في الكسب والإنتاج والأمن والعدالة والرفاهية ، في حدود القوانين والأنظمة التي تراعي جملة قيم الدولة العادلة . وبكلمة الاستجابة للتطلعات الطبيعية للمواطن وتلبية حاجاته المشروعة : الروحية والمادية والإنسانية ، في حدود قواعد العدالة والمساواة . والدولة التي لا تجسد هذه الغائية ستعجز تمام العجز عن وضع الأسس الأولية للتواصل الرحيم بين أفراد رعيتها . ومن الطبيعي أن يتولد عن ذلك عجز هؤلاء الأفراد عن إقامة علاقات تواصلية مع (الأخرين) ، لسبب بسيط كل البساطة هو أنهم سيفتقرون إلى نمو المشاعر الوجدانية والتعاطفية الطيبة ، وسيجدون أنفسهم وقد تلبستهم مشاعر الإحباط والحرمان والقسوة والشدة .

ويتعلق بغائية الدولة العربية لا ضمان الرفاهية والعدالة للمواطنين فحسب ، وإنما أيضاً الالتزام بروابط الأمن والأمان في علاقاتها مع الدول العربية الأخرى . وهذا لا يعني فقط التنكب عن أي فعل عدواني والامتناع عن أي شكل من أشكال التدخل المثيرة للعداء والنفور والكراهية ، وإنما أيضاً وبشكل أخص الفعل القصدي الذي يتوخى احترام هذه الدول والتسليم بنظمها وأسسها وبأن أي تغيير أو تعديل في نظمها الخاصة ينبغي أن يكون منوطاً برعاياها هي لا بأي أحد أخر . وبطبيعة الحال ينبغي أن يكون هذا الاحترام متبادلاً ، وأن يعني أيضاً نبذ نزعات الغطرسة والهيمنة والتعدي والتميز والتفرد عند رجال ورعية هذه الدولة أو تلك . وعلى الذين يظنون أنهم «كبار» أن يدركوا تمام الإدراك أنهم لا يستطيعون فرض جبروتهم وكِبْرِهم وغَلَبتهم على من يرون أنهم «صغار» ،

لأن العلاقات الدولية والمصالح تستطيع قلب هذا الميزان بيسر عظيم .

ويتعلق بغائية الدولة أيضاً أن تستند في نظرتها إلى رعاياها إلى مبادىء «المواطنة» ـ لا إلى معادلة السيد والعبد ـ ، و «المشاركة» ـ أي حسن توزيع السلطة بين المواطنين على قواعد تمثيلية حقيقية مستلهمة من النظام التمثيلي الديموقراطي أو التمثيلي الشوري المُلزِم ـ والحرية التي يكفلها القانون . فذلك يأذن بتشكل المواطن الحر المنفتح على أقرانه من جهة ، وعلى (الآخرين) من الجماعات المماثلة من جهة أخرى . ومن الضروري أن نعزز القول في طبيعة النظام السياسي الذي تتبناه الدولة . فلم يعد سراً أن النظم الاستبدادية الفردية هي في مبدأ المطاف وفي خاتمته نظم كارثية ، وأن الطرق الاستبدادية في «اتخاذ القرار» لا يمكن أن تفضي إلا إلى الدمار .

وبكل تأكيد لا تحتاج الإشارة إلى الطابع «المستقل» للدولة إلى قول مفصل . فالدولة المستقلة أقدر من الدولة التي تفتقر إلى شروط الاستقلال على إنفاذ قيمة التواصل وعلى فتح الأقنية والمسارب والجسور مع غيرها من الدول والجماعات ، والمقصود هنا في سياقنا الحالي ، الدول والجماعات العربية الأخرى على وجه التحديد .

وقد أشرت إلى بعض وجوه غائية الدولة ، وأعزز هذه الوجوه بالتأكيد على أن ضمان الرفاهية والتوزيع العادل للثروة والسلطة شرط لازم للتواصل . ففي مجتمع تتفاوت فيه أسباب الرفاهية ووجوهها تفاوتاً صريحاً يتعذر تماماً ولادة علائق تواصلية بين الأفراد والفئات ، وتنسحب متعلقات ذلك على العلائق مع الآخرين . وكذلك لا يمكن أن يترتب على سوء توزيع السلطة إلا العلاقات «الصراعية» بين الأفراد . وسيكون التواصل هو الضحية ، في الداخل وفي الخارج .

ويتعلق بهذا الوجه المادي من غائية الدولة ، في أمر شروط التواصل ،

أنه ليس لأحد أن يطلب التواصل لإدراك غايات نفعية خالصة فحسب ، فمثل هذا الطلب يجرد هذه القيمة من معناها ودلالتها تجريداً كاملاً . التواصل يطلب لقيمته الذاتية أولاً ولما يترتب عليه من نتائج عملية ومشخصة آخراً .

أما الشروط المتعلقة بقيم المجتمع والفرد ، فالأصل فيها أن مبدأ «الحاجة إلى الآخرين» هو الأساس الصلب الثابت لأي مجتمع متماسك ، وأن التماسك أو الالتحام أو التضامن أو التكافل الاجتماعي شرط لازم وضروري لبقاء المجتمع واستمراره ، وأن ذلك كله هو عصب «التواصل» الداخليّ ، فضلاً عن التواصل «الخارجي» ، لِما تقرر من القول إنه لا أحد يقدر على الاكتفاء بذاته أو على أن يستقل بكينونته استقلالاً مطلقاً . إن «الفردانية» المطلقة ونشدان الخير الخاص واحتقار الخير العام أو عدم الاكتراث به ، في حدود الأوضاع التاريخية القائمة في العوالم العربية اليوم ، هي قيم مدمرة . وهي لن تنتج إلا مزيداً من التعدي على الآخرين والافتئات على حقوقهم الشرعية والمدنية . والأصل في قيم المجتمع والفرد أيضا أن تستند إلى تعزيز الحرية الاجتماعية والفردية وربط ذلك بقيم تقدير الآخرين ، واحترامهم والدفاع عن حقوقهم وعن كرامتهم ومواطنتهم ومشاركتهم في الحياة العامة للمجتمع والدولة حتى حين لا يوافقوننا في الرأي والمذهب ، وأساس ذلك كله إقامةُ بنيان العدالة الاجتماعية التي تضمن العدل للأفراد والمساواة بينهم ، وتعميمُ الشعور بقيمة الفرد لذاته وللدولة وللمجتمع ، وبقيم المواطنة التي تتطلب ، فوق ما مر ، الصدق والنزاهة والنظام والاتقان والفاعلية ، وغير ذلك من القيم التي شكّلت المجتمعات الحية المتقدمة . والحقيقة أن «المواطن» المتمتع بالحرية والكرامة والتقدير والاحترام وجملة الحقوق الشرعية والمدنية هو وحده الذي يستطيع أن ينفذ مع أقرانه ومع الآخرين الذين يتمتعون بالمزايا

والحقوق نفسها وجوه العلاقة التواصلية التبادلية . والدولة الديموقراطية التي تفيء إلى قرار الجماعة وإلى الأغلبية التمثيلية هي وحدها الدولة التي يمكن أن تنتعش فيها أجواء التواصل المشبعة بروح التقدير والاحترام المتبادلين ، وهي وحدها التي لا يمكن أن يتخذ فيها القرار بحق الآخرين «في اتجاه واحد» مرتبط بشخص صاحب القرار ومزاجه ورغباته ومصلحته الشخصية والذاتية ، إن الدولة التي تقوم على السلطة الفردية القمعية وعلى استئثار رجل الدولة المتغلب بالقرار والحكم والسلطة هي العدو الأكبر للعلاقات التواصلية ولتقدم المجتمع والدولة والمواطنين .

ومع ذلك فإن هذه الشروط الذاتية التي وجهتُ النظر إلى ما هو أجدر من غيره بأن يذكر منها ، لا تكفي وحدها لتعميم وجوه التواصل داخل المجتمع العربي الواحد ، وبين المجتمعات العربية الأخرى . وسنكون قصار النظر تماماً إن نحن أغفلنا (الشروط الكونية) للحياة في عالمنا المعاصر . فـ (الآخرون) الذين نحيا معهم ليسوا هم فقط أولئك الذين تؤلف بيننا وبينهم روابط التاريخ والعقيدة والمشاعر واللغة والتطلعات المشتركة ، وإنما هم أيضاً أولئك (الأغيار) الذين لا تربطنا بهم إلا «المصالح المادية» ، ولا نمثل نحن في أعينهم إلا أعداء تاريخيين في الماضي أو أعداء محتملين أو مفترضين في المستقبل ، أو أسواقاً تجارية لمنتجاتهم التقنية ، أو مناطق نفوذ استراتيجية لهم - سياسية أو اقتصادية أو ثقافية - أو شعوباً لها تراثها الثقافي الذين يمكن أن يجدوا فيه تلبية لبعض احتياجاتهم الجمالية في البحث عن «الغريب» و «الممتع» والفولكلوري والأثري . من المؤكد أن هذه الوجوه العلائقية ليست أسباباً للتواصل المنسوج من العلائق الشعورية الحقيقية المتبادلة : التعاطف والمودة والرحمة والمحبة والصداقة والأخوة . لكنها أيضاً لا تسوغ ، على وجه القطع النهائي والنظر الذي لا رجوع عنه ، تصور العلاقة بهم وفق مبدأ (المؤامرة) ، وإن كان صراع المصالح والغايات

الاستراتيجية يفرض قضية أساسية هي أن أي مشروع سياسي صريح لإقامة «جبهة قومية» أو «دينية» شاملة تنتصب في وجه هذه المصالح والغايات سيجابه بإجراءات قمعية جذرية ، وأن سياسات التواصل العربية التي يمكن أن تعتمد آليات التعاون والتفاعل الاقتصادي والثقافي والاتصالي البشري وغير ذلك لا يمكن أن تدرك غاياتها ، على المدى المنظور ، إن وُجهت في طرق تؤدي إلى تعريض الدول العربية الخاصة لأخطار وجودية محتملة ، أو إلى تعريض المصالح الحيوية الأساسية لأولئك (الأغيار) إلى أضرار حقيقية تهدد مسيرة الحضارة التي يربطون بها وجودهم وقدرهم ومصيرهم ورفاهيتهم . لكن تصعيد هؤلاء (الأغيار) لنزعات الاحتقار والهيمنة والابتزاز والإفقار وشل القوى وإجهاض الطموحات المشروعة وتعزيز أسباب الضعف والإحباط في آفاق الوجود العربي ، لا ينبغي أن يكون له من «استجابة» مكافئة إلا في «إرادة التواصل» ، حداً أدنى ، وفي كل تقدير .

تلك شروط أساسية لإنفاذ قيمة التواصل ، لكن ما الذي يمكن التعويل عليه ، على نحو مشخص ، من أجل إنفاذ هذه القيمة وتجسيدها في فضاءات العلاقات العربية ؟ باختصار شديد : لا سبيل إلى ابتداع آليات لم يجربها البشر الآخرون ، وليست المسألة مسألة خيال مبدع بقدر ما هي مسألة رفع للعوائق والأسوار التي تحول دون تفتح التواصل وتيسير وجوه فعله .

في مقدمة هذه الآليات تأتي الاستراتيجيات الإعلامية الشاملة من أجل تشكيل «صور» إيجابية متبادلة ، وتعزيز المبادلات التجارية والأنشطة الاقتصادية والتنموية والاستثمارية ، وتيسير الانتقال البشري وسبل العمل للأيدي العاملة والخبرات الفنية ، وتكثيف الأنشطة والمعارض والملتقيات الثقافية والفنية والعملية ، والعناية بالأنشطة السياحية وتقديم التسهيلات

الجاذبة في هذا الحقل . . الخ . والقائمة تطول ، ويعرفها حق المعرفة الفنيون والإداريون الذين يعملون في المؤسسات الرسمية وغير الرسمية . وهم لا يحتاجون إلا إلى توجيهات صريحة قاطعة من أصحاب القرار هنا وهناك .

إن توفير شروط التواصل وتنشيط آلياته المشخصة يمكن أن يهيئا الأسس الضرورية لعلاقات عربية آمنة منزهة إلى أبعد الحدود الممكنة عن الزيف والخداع والتعدي ، وهي الضامن الأكبر لمستقبل آمن مؤتلف يسوّغ القول في مسائل (الأمة) و (الوحدة) ويجعله ذا معنى حتى حين لا يكون المقصود الإطار القانوني الصارم لهذه المفاهيم وإنما فقط الإطار الروحي والمعنوي الذي يوفر مبادىء الائتلاف ويقي من مخاطر الاختلاف . والمسألة القصوى تظل ، في نهاية الأمر وفي المدى المباشر ، في أن نريد أو أن لا نريد هذه العلاقة التعاطفية الحقيقية ، علاقة التواصل! .

فهرس زمني
للبحوث والمقالات

* هوميروس عند العرب ١٩٧١
* الفارابي : مدخل إلى تجربة العلم والفعل عنده ١٩٧٢
* فكرة التقدم عند المفكرين العرب في القرن التاسع عشر ١٩٧٨
* ابن خلدون في الفكر العربي الحديث ١٩٨٠
* داعي المشاكلة في نظرية الحب عند العرب ١٩٨٠
* المعطيات المباشرة للإشكالية الإسلامية المعاصرة ١٩٨٣
* نظر في التراث ١٩٨٤
* نظريات الدولة في الفكر العربي والإسلامي المعاصر ١٩٨٥
* العقل الإسلامي والمستقبل ١٩٨٧
* معنى السلفية ١٩٨٨
* الكتاب والحكمة ١٩٩٠
* الطريق الملكي ١٩٩٠
* « نظرة طائر » : بانوراما الفلسفة العربية ١٩٩٢
* المركب والمجاز ١٩٩٥
* الإسلام وتحوّلات الحداثة ١٩٩٦
* العالم بين حدين ١٩٩٦
* الإسلام وأوروبا : الثقة المفقودة ١٩٩٦
* المستقبل العربي في ضوء قيمة التواصل ١٩٩٧